Kritik

der Vorlesungen des Herrn Professors Heinrich W. J. Thiersch

über

Katholicismus u. Protestantismus

von

Heinrich J. D. Denzinger,

Dr. der Philosophie und Theologie.

II. Abtheilung.

Specieller Theil.

I. Heft. Von der Rechtfertigung.

Würzburg.

Bei Ludwig Stahel.

1847.

I. Capitel.

Von der Erbsünde und dem Zustande des Menschen vor und nach der Sünde.

Wenn irgend ein Theil der Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus demjenigen, der sie vom katholischen Standpunkt aus widerlegen möchte, große Arbeit macht, so ist es das, was H. Th. über die Erbsünde, die Rechtfertigung und das Verdienst der Werke gesprochen hat. Die Darstellung des katholischen Systems ist sehr ungenügend: der Verfasser der Vorlesungen streitet mitunter gegen die Ansichten einzelner Auctoren; dagegen hat er auf die offizielle weitere Entwicklung der Tridentinischen Lehre, welche die von den Päbsten gegen die Semicalvinisten, d. h. die Jansenisten, erlassenen Constitutionen enthalten, beinahe gar keine Rücksicht genommen. Was dann den traditionellen Beweis angeht, hat er sich begnügt, die alten Anklagen des Pelagianismus und des Widerspruchs mit Augustin zu wiederholen, ohne diese Anklagen anders als durch allgemeine und nicht belegte Behauptungen zu stützen. Es ist daher keine geringe Mühe, hier aufzuräumen und die unzähligen Mißverständnisse aufzuhellen. Da aber die einschlägigen Fragen im materiellen Theile des protestantischen Systems das Princip sind, da neuerdings in einem Symbol, das sonst vieles freigab und sich bloß weiter, aus der Schrift gezogener Ausdrücke bediente, die Rechtfertigung durch den Glauben ganz besonders hervorgehoben wurde, so dürfen wir die Mühe nicht scheuen und fangen also mit dem Urzustande des Menschen und der Erbsünde

nebst ihren Folgen an, von deren Auffassung die Rechtfertigungslehre abhängt.

Der Zwiespalt zwischen beiden Systemen leitet sich zuletzt davon her, daß das Protestantische die Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnadenmittel, welche wir durch Christus erhalten haben, bloß vom Sündenfall ableitet, der eine Verderbniß der natürlichen Eigenschaften des Menschen hervorgebracht habe; während das katholische System diese Nothwendigkeit nicht bloß von dem allgemeinen Falle des Menschengeschlechts, sondern auch davon herschreibt, daß das Ziel, wozu der Mensch berufen ist, ein übernatürliches ist und daher den Urzustand des Menschen ebenso gut für übernatürlich ansieht, als den jetzigen, die Erbsünde hauptsächlich als einen Verlust übernatürlicher Vorzüge.

Nach katholischer Lehre ist der Mensch durch einen besondern Rathschluß der göttlichen Vorsehung zu einem Ziele berufen, zu dessen Erreichung seine natürlichen Kräfte, Vernunft und freier Wille, nicht hinleiten und dem der Werth seiner natürlichen Werke nicht proportionirt ist, nämlich zur Seligkeit durch unmittelbare Anschauung Gottes [1]. Da nun der Mensch an sich zur Errei-

---

[1]) Es liegt außer unserm Zwecke einen ausführlichen Beweis des hier aufgestellten Satzes zu liefern. Daher nur einiges Hingeworfene. Wenn wir einerseits betrachten, daß die Schrift von Gott sagt, er bewohne ein unzugängliches Licht, kein Mensch habe ihn gesehen, noch könne ihn jemand sehen; (I. Tim. 6, 16.) andererseits aber wir würden ihn einst von Angesicht zu Angesicht schauen, ihn kennen wie wir von ihm gekannt, so muß wohl angenommen werden, daß letzteres auf eine außerordentliche Weise geschehen werde. Denn jene Texte gelten nicht bloß von einem Schauen mit dem leiblichen Auge. Daher sagte Ambrosius (C. 1. in Luc.): In potestate nostra non est eum videre, sed in potestate illius est apparere. Irenäus (l. 4. c. 37): Secundum magnitudinem quidem ejus et mirabilem gloriam nemo videbit Deum et vivet; incapabilis enim Pater. Secundum autem dilectionem et humanitatem et quod omnia possit, etiam hoc concedit his qui se diligunt, id est videre Deum, quod et prophetabant prophetae. Quoniam quae impossibilia sunt apud homines possibilia apud Deum. Homo etenim a se non videt Deum; ille autem volens videtur ab hominibus, a quibus vult et quando vult et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus. Epiphanius (Haeres. 70.): Natura invisibilis est et ejus comprehendi non potest gloria. Verum cum producto a se homini apparere voluerit, nihil ejus voluntati refragatur .... Invisibilis Deus per humanitatem et

chung dieses Zieles nicht fähig ist, so sind ihm dazu übernatürliche Mittel, übernatürliche Heiligung absolut nothwendig, auch wenn er nicht gefallen wäre. Die katholische Kirche hat daher stets den Satz festgehalten, daß die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, in welcher der erste Mensch geschaffen wurde, eine übernatürliche Gnadengabe gewesen sey. Dasselbe gilt nach ihrer Lehre von den übrigen Vorzügen des Urzustandes, namentlich von jener

---

potentiam suam id, quod imbecillum est corroborans, id ei dignatur concedere, ut quod est invisibile videat. Wenn wir ferner erwägen, daß die substanzielle Einwohnung des h. Geistes, welche nur ein Unterpfand der ewigen Seligkeit ist, (II. Cor. 1, 22; 5, 5) das Theilhaftigseyn der göttlichen Natur, durch welches wir Gott ähnlich, Söhne Gottes werden, nur der Anfang jener vollkommenen Gottähnlichkeit, in welche wir vom Geiste umgewandelt werden sollen, wenn wir Gott schauen werden (I. Cor. 3, 18; I. Joh. 3, 2), daß die innige Verbindung mit Gott, durch welche wir Ein Geist mit ihm sind (I. Cor. 6, 17) und von seinem Geiste bewegt werden (Rom. 8, 14), daß alle diese erhabenen Vorzüge durchaus über die menschliche Natur hinausgehen; so müssen wir nothwendig annehmen, daß die Seligkeit, zu der sie als Mittel hinleiten und welche ihre Vollendung ist, mit noch größerem Recht übernatürlich zu nennen ist. Der innere Grund davon, den die Väter angeben ist, daß keine Substanz eine Substanz höherer Ordnung unmittelbar erkennen könne. So sagt Chrysostomus (orat. 5. contra Anomoeos) Christus habe in jenen Worten bei Joh. 6, 46: Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo den Grund, warum er den Vater vollkommen erkenne, dahin angegeben, weil er von ihm sey. Etenim substantia excellentiorem substantiam non potest scire, quamvis modicum discrimen intersit, und dieß beweist er am Beispiel der Engel, die wir nicht erkennen können, obgleich wir wenig unter ihnen stehn. So auch der Pseudodionysius de divinis nominibus c. 1.: *Εἰ γὰρ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσὶ καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρας ἔχουσιν, ἡ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστιν ἐξῃρημένη.* Näher hat diesen Grund Gregor von Nyssa erklärt: (l. 12. cont. Eunomium) Divina substantia, quodcunque tandem est secundum substantiam, una est, simplex est et unius modi, non composita, ac nullo modo in varia quadam compositione spectatur. Humana autem anima humi jacens et in hac terrena vita defossa, eo quod perspicue non potest videre quod quaerit, multis notionibus ac variis modis ac multifariam ad ineffabilem illam se naturam intendit, non una cogitatione, quod absconditum est, venari studens. Das heißt die Erkenntnißweise jedes Wesens ist dieselbe wie seine Weise zu seyn; ein zusammengesetztes Wesen kann also ein einfaches nicht erkennen; so kann das leibliche Auge einen Geist nicht sehen; so aber auch jeder geschaffene Geist, da er wenigstens metaphysischer Zusammensetzung unterliegt, nicht Gott unmittelbar

vollkommenen Unterordnung des niederen Begehrungsvermögens unter die Vernunft (integritas), vermöge welcher es sich nicht anders bewegte, als es die Vernunft erlaubte, während es jetzt blind dem nacheilt, was ihm angenehm ist, und das flieht, was ihm zuwider geht, ohne darnach zu fragen, ob es erlaubt oder unerlaubt ist [1]).

Daher kömmt es, daß das katholische System in dem ersten Menschen eine doppelte Aehnlichkeit mit Gott unterscheidet, die natürliche, welche darin besteht, daß er Vernunft, freien Willen und eine unsterbliche Seele hat, und die übernatürliche, durch welche er auf eine noch vollkommenere, über die Kräfte der Natur gehende Weise Gott ähnlich wurde. Dieß ist die Sache; was

---

erkennen, der das allereinfachste Wesen ist, nur kann er durch Schlüsse etwas von seiner Natur erkennen. Die gegentheilige Lehre der Beguinen und Beguarden wurde von Clemens V. im Concil von Vienne verdammt. Quinto, heißt es bei der Aufführung ihrer Irrthümer (Clem. l. V. tit. 3. c. 3.) quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata; quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.

[1]) Hieher gehören die Sätze: Absurda est eorum sententia, qui dicunt hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et charitate Deum supernaturaliter coleret (d. 23. d. Bajus). Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium naturae divinae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. (Bajus, 21.) Integritas primae conditionis non fuit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis ejus conditio (Bajus, 26.) Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae sanae et integrae. (Der 35. des Quesnell.) A vanis et otiosis hominibus secundum insipientiam philosophorum excogitata est sententia hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate Conditoris sublimatus et ad Dei filium adoptatus (d. 24. des Bajus.) Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia originali. (Bajus, 79.)

Die Integrität ist jedoch nicht in demselben stricten Sinne übernatürlich, wie die ursprüngliche Gerechtigkeit. Die Theologen verstehen unter übernatürlich im engern Sinne nur das, was zum übernatürlichen Ziele des Menschen hinleitet. Die Integrität dagegen ist, obgleich eine Wundergabe, dennoch nur eine Vollkommenheit natürlicher Vermögen und ist zur Erreichung der Anschauung Gottes nicht unumgänglich nothwendig, wie die übernatürlichen Gnadenmittel.

dann die Unterscheidung zwischen der imago und similitudo [1]) angeht, so ist dies zwar Exegese vieler Väter und Theologen, keineswegs aber allgemein katholische Lehre. Es ist daher ein Mißverstand, wenn H. Th. vermeint [2]), dieß sey das biblische Fundament des katholischen Systems und seinen Angriff dagegen richtet. Es ist ein in doppelter Rücksicht fehl treffendes Argument, wenn H. Th. die Stellen Col. 3, 10 und Eph. 4, 24 anführt, um zu zeigen, daß die justitia originalis nicht von dem Ebenbilde Gottes verschieden sey, indem nach dem N. T. die höchste ethische Vollendung untrennbar sey vom Begriff des Ebenbildes Gottes und dieses folglich nicht die bloße Naturanlage zum Guten bedeuten könne. Denn die Katholiken verstehen unter der Aehnlichkeit, die Christus nach den angeführten Stellen wiederherstellen soll, gerade die übernatürliche, (die höchste ethische Vollendung des H. Th.) und haben Col. 3, 10 mit Eph. 4, 24 stets dahin gedeutet; ich sehe also nicht ein, wie man daraus beweisen kann, daß sie das Ebenbild Gottes nicht bloß von der natürlichen Aehnlichkeit verstehen sollen.

Eine andere Verwechslung ist die Behauptung [3]), daß wenigstens nach der einen Fassung die justitia originalis nicht im Momente der Schöpfung, sondern erst als Lohn für den Gebrauch der natürlichen Kräfte gegeben worden seyn soll. Im Sprachgebrauch der Scholastiker, welche dieses behaupteten, wurde nämlich mit dem Namen gratia vorzugsweise die heiligmachende verstanden und sie hauptsächlich und im engern Sinne übernatürlich genannt. Diejenigen Gnaden, welche vor der Justification gegeben werden, werden nicht in diesem stricteren Sinne übernatürlich genannt, indem sie nicht unmittelbar mit der übernatürlichen Seligkeit verbunden sind. Weit entfernt waren diese Theologen, jenes Verdienst rein natürlichen Werken zuzuschreiben, indem sie dem ersten Menschen das adjutorium sine quo non zutheilten, und es sich folglich hier von Werken handelt, die durchaus nicht reinnatürlich sind. Dann verstanden sie unter dem Verdienst dieser Werke zur Erlangung der Kindschaft

---

1) Gen. 1, 26. 2) p. 17. 3) p. 18.

Gottes nur ein meritum de congruo, also eine Convenienz, kein eigentliches Verdienst.

Zwei Klagen erhebt H. Th. gegen die katholische Auffassung des Urzustandes; erstens dadurch, daß man die justitia originalis als ein superadditum ansehe, setze man den Werth des Urzustands herab und folglich auch den Werth der Wirkungen der Erlösung, während die protestantische Lehre, welche die volle und factische Gottähnlichkeit mit Einschluß der justitia anerschaffen und natürlich seyn lasse, auf eine Erhöhung unserer Ideen von der Erlösung vortheilhaft einwirke [1]). Mir scheint es, daß übernatürliche Vorzüge von größerem Werthe sind als natürliche und daß der Katholik den Satz: Videte qualem charitatem dedit nobis Pater [2]) folglich in einem weit erhabneren Sinne verstehe.

Die zweite Klage ist, daß die katholische Lehre vom Urzustand den Antagonismus des Niederen und Höheren in die ursprüngliche Schöpfung verpflanze, indem derselbe als in der Natur des Menschen, schon wie sie zufolge der Schöpfung war, begründet und im Paradiese nur durch das donum supranaturale niedergehalten sich denke. Von einem ursprünglichen und radicalen Widerstreit des Materiellen, wisse die Schrift nichts [3]).

Es muß hier wiederum bemerkt werden, daß, wenn H. Th. die katholische Lehre so darstellt, als sey der Widerstreit der Sinnlichkeit niedergehalten worden von der justitia originalis, d. h. von der heiligmachenden Gnade, (denn dieß scheint er unter dem donum supranaturale zu verstehen) dieses die Ansicht mehrerer Theologen ist, nicht aber die allgemeine Kirchenlehre. Diese sagt bloß, daß das donum integritatis, d. h. die Abwesenheit einer ungeordneten Begierlichkeit eine übernatürliche Gabe gewesen; wie dieß aber bewirkt wurde, darüber sind verschiedene Meinungen da. Dieß im Vorbeigehen. Die katholische Lehre ist die Negative vom 55. Satz des Bajus: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur.

Allerdings spricht die Schrift nur von dem Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, wie er jetzt in Folge der Schuld

---

[1]) p. 18. [2]) Joh. 3, 1. [3]) p. 20.

Adams de facto entstanden ist und behandelt ihn als eine Folge der Sünde. Allein daraus folgt nicht, daß die Annahme, daß ein solcher Widerstreit in der Natur des Menschen begründet sey, wenn man sich alle übernatürliche Gaben wegdenke, der Schrift widerstreite und nicht aus der Schriftlehre folge.

Frei zu seyn von jedem Widerstreit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ist eine Gabe, die man sich unmöglich anders als übernatürlich in einem sinnlich-vernünftigen Wesen denken kann. Der sinnliche Theil des Menschen begehrt natürlicherweise nach dem, was ihm angenehm ist und scheut, was ihn unangenehm berührt. Daran ist an sich nichts Unrechtes; er bewegt sich hierin gesetzmäßig nach seiner Ordnung, wiewohl diese freilich eine weniger vollkommene als die höhere des vernünftigen Geistes ist, die dem Menschen edlere Güter vorhält. Wenn die Sinnlichkeit nicht darnach fragt, ob etwas erlaubt oder verboten, Maß oder Uebermaß sey, so liegt hierin von Seite derselben kein Unrecht, da sie an sich blind ist und häufig sich ganz instinctmäßig bewegt; sie ist der thierische Theil des Menschen. Höchstens kann man dieses etwas materiell Unrechtes nennen, insofern nämlich die Sinnlichkeit etwas begehrt, was verboten ist. Wenn aber ein wahres Unrecht eintritt, so kann dieß nur von Seite des vernünftigen Theils geschehen, wenn der Mensch es vernachläßigt, diese unordentlichen Begehrungen, sobald er deren bewußt wird, zu mäßigen, zu lenken oder ganz abzutödten. Es kann sich nicht fehlen, daß oft ein Widerstreit entsteht. Dieß folgt nothwendig daraus, daß der Mensch ein sinnlich-vernünftiges Wesen ist, der ein höheres und niederes Begehrungsvermögen hat, welche sich unabhängig von einander bewegen. Ich sehe daher nicht wie H. Th. dem Bellarmin, der den Widerstreit zuletzt von der Materie ableitet, den Vorwurf des Manichäismus machen kann. Die Manichäer sehen die Materie als schlecht an, wir nicht: wenn Bellarmin den Widerstreit zuletzt von der Unvollkommenheit des materiellen Theils im Menschen in Vergleich mit dem geistigen ableitet, so statuirt dieß keine schlechte Materie, da wir den Widerstreit selbst nicht als etwas moralisch-schlechtes (im eigentlichen Sinn) ansehen, noch ansehen können, sondern nur als eine dem sinnlich-vernünftigen Wesen nothwendige Unvoll-

kommenheit, die an sich nicht größer ist als die Unvollkommenheit der Materie in Vergleich zum Geist. Es ist wahrhaft sonderbar, die Katholiken mit Leuten zu vergleichen, die alles Böse der Sinnlichkeit zuschieben, sie als Sitz der Sünde ansehen und dann wieder diese Sinnlichkeit, wie sie ist, von Gott geschaffen seyn lassen. Der Katholicismus sieht im sinnlichen Begehren nichts formell Böses, die eigentliche Responsabilität bei der Sünde kömmt vom hinzutretenden freien Willen; er schiebt daher das Böse nicht auf Schuld der Sinnlichkeit. Und wenn er dann die Sinnlichkeit von Gott geschaffen seyn läßt, so folgt nicht daraus, daß er Gott zum Urheber des Bösen mache, sondern er schreibt ihm die Schöpfung eines minder vollkommenen Wesens zu, wo die physische Unvollkommenheit von Seite des endlichen Wesens herkömmt.

Da unser Gegner den hl. Augustin mehrfach auf seine Seite zu ziehen versucht hat und es sich hier um einen Punkt handelt, von dem das Verständniß der Augustinischen Lehre abhängt, müssen wir nothwendig diesen großen Lehrer vernehmen.

Wohl ist es wahr, daß Augustinus die Vorzüge des ersten Menschen häufig natürliche nennt [1]) und den Mangel derselben vitium naturae, privationem naturalium. Allein das Wort natura hat einen doppelten Sinn und kömmt in dieser doppelten Bedeutung bei Augustin vor:

1) als das Wesentliche, in welchem Sinne das Wort von den gegenwärtigen Theologen bei dieser Controverse gewöhnlich verstanden wird. Diese Bedeutung erklärt er selbst: Nam et ipsa natura nihil est aliud, quam id, quod intelligitur in suo genere aliquid esse, itaque, ut nos jam novo nomine ab eo quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque substantiam nominamus, ita ut veteres qui haec nomina non habebant pro essentia et substantia naturam vocabant [2]). Nach diesem Sinne sagte er: Aliud est non posse mori, aliud posse non mori: secundum quemdam modum primus creatus est

---

[1]) So de Spiritu et lit. c. 27. n. 47. De Civ. Dei l. 11. c. 17; l. 12. c. 1. Enchirid. c. 11. [2]) De moribus Manichaeorum. l. 2. c. 2.

homo immortalis, quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione *naturae* [1],

2) in dem ursprünglichen, der Ethymologie angemessenen Sinn von dem ursprünglich angebornen, es mag wesentlich seyn oder nicht, in welchem Sinn der Apostel sagte, wir seyen von Natur aus (φύσει) Kinder des Zornes. So sagt Augustin gerade das Gegentheil von dem oben angeführten: Constat inter christianos veraciter catholicam tenentes fidem etiam ipsam nobis corporis mortem non lege naturae, sed merito inflictam esse peccati [2].

Diese letztere Bedeutung ist auch die gewöhnlichere bei Augustin und aus diesem Unterschied löst sich die Schwierigkeit leicht auf. Er nannte den Urzustand natürlich, weil er der ursprünglich angeborne war. Daß Augustin insbesondere die ursprüngliche Heiligkeit nicht für natürlich hielt, geht daraus hervor, daß er sie für dasselbe hielt, was durch Christus in uns wiederhergestellt wird [3]; dieses aber für etwas durchaus übernatürliches [4]: Creaturae rationales ipsius Creatoris fiunt participatione meliores, cum ei cohaerent purissima et sanctissima charitate: ipsa autem charitas, non per vires nostras, id est, humanas diffunditur in cordibus nostris, sed sicut dicit Apostolus, per Spiritum Sanctum etc. Von der Integrität wiederholt er öfter, daß sie eine große Gnade gewesen sey: Gratia Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat [5], und anderswo: Adam non habuit Dei gratiam? imo vero habuit magnam ... nulla tali rixa a se ipso adversus se ipsum tentatus atque turbatus [6] und ähnliches an unzähligen andern Stellen [7]. Ja er hat ausdrücklich den katholischen Satz, daß Gott den Menschen habe schaffen können, wie er jetzt ist. Um gegen die Manichäer zu beweisen [8], daß

---

[1]) De gen ad lit. l. 6 c. 25. [2]) De Civ. Dei l. 13. c. 15. [3]) l. 6. de gen. ad lit. c. 27. n. 37; l. 2. de pecc. meritis et remiss. c. 7. n. 9; l. de spiritu et lit. c. 28 n 48. [4]) ep. 140. c. 23. n. 50. [5]) l. 4. in Julianum, c. ult. [6]) De corrept. et gratia c. 11. n. 29. [7]) De Civ. Dei l. 13, c. 13; c. 23; c. 24. n. 7; Opus imperfect. l. 1. n. 69; l. 4 n. 43; l. 5, n. 8; l. 6. n. 40. etc. [8]) De libero arbitrio, l. 3. c. 20.

Gott nicht Urheber des Bösen sey und daß er nicht zu tadeln ist, wenn in seinen Geschöpfen sich die Unvollkommenheiten des jetzigen Zustandes befinden, stellt er vier Hypothesen über die incarnatio [1]) der Seelen auf: 1) daß alle Seelen aus Einer entstehen, 2) daß alle Seelen einzeln geschaffen und mit den Körpern verbunden würden, ohne daß eine Sünde vorausgegangen, 3) daß die Seelen präexistirten und dann hingeschickt würden sich mit den Körpern zu verbinden, 4) daß sie sich von selbst mit den Leibern verbänden. Von der zweiten Art, wobei offenbar der status naturae purae vorausgesetzt wird (d. h. derjenige Zustand der menschlichen Natur, bei der sie frei von der Erbsünde aber auch ohne alle übernatürliche Vorzüge gedacht wird) sagt er nun: Si ergo altera talis esse coepit, non solum ante peccatum, sed ante omnem vitam suam, qualis alia post vitam culpabilem facta est, non parvum bonum habet, unde conditori suo gratias agat; quia ipse ortus ejus et inchoatio quovis perfecto corpore est melior. Non enim mediocria bona sunt, non solum quod anima est, qua natura jam omne corpus praecedit; sed etiam quod facultatem habet, ut adjuvante creatore se ipsam excolat et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas et a difficultate cruciante et ab ignorantia caecante liberetur ..... Quamquam enim in ignorantia et difficultate nata sit, non tamen ad permanendum in eo, quod nata est, aliqua necessitate comprimitur: *neque omnino potuit nisi Deus omnipotens esse etiam talium creator animarum etc.* In den Retractationen [2]) kömmt er auf diese Stelle zu reden und weit entfernt, sie zurückzunehmen, wiederholt er den dort aufgestellten Satz: quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia; nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus, sicut in eodem tertio libro disputavimus. Die Stelle im Buch de libero arbitrio gab, wie der Vertheidiger seiner Lehre in Gallien, Hilarius, ihm schrieb [3]) den Semipelagianern wohl Anlaß zu Mißverständnissen. Er erläuterte sie also noch einmal im Buch de dono perseverantiae [4]) und wir sehen daraus, daß es die Lehre der Pelagianer vom jetzigen Zustand war, die er dort als

---

[1]) cf. ep. 166. n. 7. [2]) l. 1. c. 9. n. 6. [3]) ep. 226. n. 8. [4]) c. 11. n. 26. 27.

Hypothese für den Urzustand aufgestellt: Quamvis ergo in libro tertio de libero arbitrio ita de parvulis disputaverim, ut etiamsi verum esset quod dicunt Pelagiani, ignorantiam et difficultatem sine quibus nullus hominum nascitur, primordia, non supplicia esse naturae, vincerentur tamen Manichaei...: numquid ideo fides in dubium vocanda vel deserenda est, quam contra ipsos Pelagianos catholica defendit Ecclesia, quae asserit originale esse peccatum ...

Es wäre eben so irrig anzunehmen, Augustin habe im ersten Menschen nur die natürliche Freiheit als Kraft zum Guten gesehen, weil er die Verdienste desselben opus naturae [1]), merita, quae caro potuit habere [2]), nennt, oder weil er sagt damals sey die ewige Seligkeit ein Lohn des Verdienstes gewesen, jetzt ein Geschenk der Gnade. Denn er wiederholt sehr häufig, daß auch damals die Freiheit des Gnadenbeistandes bedurfte. Hieher gehören jene Worte [3]), welche später der Text des 19. Arausicanischen Canons wurden: Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo se ipsam, creatore suo non adjuvante, servaret; cum igitur sine Dei gratia salutem non possit custodire, quam accepit; quomodo sine Dei gratia potest reparare quam perdidit und anderswo: Si de integra et sana hominis natura loqueretur, quam modo non habemus, nec sic recte diceret, quod non pecare nostrum tantum modo sit, quamvis peccare nostrum esset: nam et tunc esset adjutorium Dei et tanquam lumen sanis oculis, quo adjuti videant, se praeberet volentibus [4]). Das Wort natura ist also auch hier im angegebenen Sinne zu verstehen und der Gegensatz mit der Gnade nur ein comparativer, wie man deutlich in folgender Stelle [5]) sieht: Illam (die Unsterblichkeit) natura humana perdidit per liberum arbitrium; hanc est acceptura per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum: quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset. Quia etsi peccatum in solo libero arbitrio erat constitutum, non tamen justitiae retinen-

---

[1]) ep. 217. [2]) de corr. et gratia c. 12. [3]) ep. 186 c. 11. n. 37. [4]) de nat. et gratia c. 48. [5]) Enchirid. c. 106.

dae sufficiebat liberum arbitrium, nisi participatione immutabilis boni divinum adjutorium praeberetur. ... *Sed post illam ruinam major est misericordia, quando et ipsum arbitrium liberandum est a servitute cui dominatur cum morte peccatum* [1]. Daher wurden die betreffenden Sätze der falschen Schüler des Augustin von der Kirche verworfen: Nec angeli nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia (Baj. 1). Et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces et non gratia (Baj. 3) [2]. Gratia Adami non producebat nisi merita humana (Quesn. 34). Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae sanae et integrae (Quesn. 35).

Der Lehre vom Urzustand gemäß ist in beiden Systemen die Lehre von der Erbsünde. Die katholische Kirche sieht in der Erbsünde den Verlust der ursprünglichen übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche Adam nicht bloß für sich, sondern auch für seine Nachkommen verloren habe [3], so daß auch die neugebornen Kinder der Sünde theilhaftig und der ewigen Seligkeit verlustig sind [4]. Diese Sünde ist in jedem Nachkommen Adams als eigene Sünde [5] d. h. sie ist nicht bloß eine Sünde, die vielen angerechnet wird (inest unicuique proprium.) Allein die Todsünde hat nicht wahrhaft den Begriff der Sünde an sich als in Beziehung zum Willen, von dem sie ihren Ursprung hat [6], die Erbsünde ist nicht Sünde durch einen eigenen verkehrten Willen des Nachkommens Adams [7], sie ist daher

[1]) Vgl. noch l. 11. de Gen. ad lit. c. 4. n. 6; l. 2. de gen. cont. Man. c. 15. n. 22; De Civ. Dei. l 14. c. 13. n. 1.; de corr. et gr. c. 10. sqq. [2]) cf. die Sätze des Bajus 4. 5. 6. 7. 9. 11. [3]) Trid. Sess. 5. can. 1. 2. mit den angeführten Sätzen vom Urzustand. [4]) can. 2. 4. [5]) can. 3. [6]) Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem a qua originem habuit (Baj. 47). [7]) Ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis Sacramento, quando rationis usum consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet et legi Dei repugnet. (Baj. 49). Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium et habitualiter dominatur parvulo, eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium. (Baj. 48). Vgl. die 19. von Alexander VIII. am 7. Dez. 1690 verworfene These.

ihrem Ursprunge nach Eine [1]) (origine unum). In dem Verlust der wunderbaren Gabe der Integrität sieht die Kirche nichts, was formelle Sünde wäre, und was Verdammniß nach sich ziehen könnte, während die Protestanten gerade annehmen, der Widerstreit des Fleisches gegen den Geist, der nicht dem Menschen natürlich seyn könne, sondern gerade von einem Verderbniß seiner natürlichen Eigenschaften herkomme, sey formell böse und dieses sey eben die Erbsünde. In der Taufe setzten sie dann ihrer Rechtfertigungslehre gemäß hinzu, werde diese Sünde nicht getilgt, sondern nur gedeckt und fürderhin nicht zugerechnet, obgleich sie im Menschen bleibe. Gegen diese Lehre definirte daher das Tridentinum [2]): 1) Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, anathema sit. Von der Concupiscenz wird dann beigefügt: Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat, Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat [3]).

Hier, meint nun H. Th. [4]), sey Augustin mit den Reformatoren zugleich verdammt worden; weßhalb während die vier ersten Canones, welche gegen die Pelagianer gerichtet sind, sich der Ausdrücke Augustins bedienen, wie die katholischen Theologen daran rühmen, dieser sich wohl hütet dergleichen anzuführen; und er hebt alsogleich eine Stelle Augustins hervor, aus der die reformatorische Lehre alsogleich folgen soll. Die im Tridentinum am Rande angeführten Stellen Augustins allein hätten ihn vom Gegentheil überzeugen sollen; da er sie aber übersehen hat, wollen wir sie hier einrücken.

Die Pelagianer ermangelten nicht, gegen die Lehre Augustins, was in ihr übertrieben zu seyn schien, einzuwenden. Namentlich benutzte dieß der Pelagianer Julianus in einem Brief, der heim-

---

1) can. 3. Trid. 2) Sess. 5. can. 5. 3) Man vgl. die entsprechenden Sätze des Bajus 50. 51. 74. 75. 4) p. 35.

lich in Italien cursirte. Einen andern hatten die Pelagianer nach Thessalonich an den dortigen Bischof Rufus gesendet. Diese Briefe wurden entdeckt und dem Pabst Bonifacius gebracht, der sie alsogleich dem Augustinus zur Widerlegung zuschickte. Augustinus antwortete durch die Bücher gegen die zwei Briefe der Pelagianer, die er dem Bonifacius selbst widmete. Im ersten nun, der gegen den Brief Julianus nach Rom gerichtet ist, wird als siebente Verläumdung dieses Ketzers angeführt [1]): Dicunt (Catholici) etiam, inquit (Julianus), baptisma non dare omnem indulgentiam peccatorum, nec auferre crimina, sed radere, ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur." Darauf antwortet er: Quis hoc adversus Pelagianos, nisi infidelis, affirmet? Dicimus ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum et auferre crimina, non radere; nec „ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata." Nam et istam similitudinem comperi suae illos adhibere calumniae tanquam hoc nos sentiamus atque dicamus. Sed de ista concupiscentia carnis falli eos credo vel fallere, cum qua necesse est, ut etiam baptizatus, et hoc si diligentissime proficit et Spiritu Dei agitur, pia mente confligat. Sed haec etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est, sic vocatur: sicut scriptura manus cujusque dicitur, quod manus eam fecerit. Man lese noch den Schluß dieses Capitels und den Anfang des folgenden, um sich zu überzeugen, daß das Tridentinum in jenem Canon Sache und Ausdruck von Augustinus hat.

Aehnliche Verläumdungen der Pelagianer hatten Augustin veranlaßt das erste Buch de nuptiis et concupiscentia an den Comes Valerius zu schreiben. Es wird um so mehr nöthig seyn eine Stelle daraus anzuführen, weil H. Th. gerade dieses Buch für sich anführt [2]): Ipsa quidem concupiscentia jam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur atque ut ea perpetrent a regina mente membra

---

1) c. 13. 2) c. 23.

non dantur. Sed quia modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est et peccatum, si vicerit, facit; reatus ejus in generato valet: quem reatum Christi gratia per remissionem omnium peccatorum in regenerato, si ad mala opera ei quodammodo jubenti non obediat, valere non sinit. Sic autem vocatur peccatum, quia peccato facta est, cum jam in regeneratis non sit ipsa peccatum; sicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua, et manus vocatur scriptura, quam facit manus. Itemque sic vocatur peccatum, quia peccatum, si vincit, facit; sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigros faciat.

Im zweiten Buch gegen Julian [1]) führt er dasselbe wieder als eine Verläumdung der Pelagianer an, daher er sie in den Büchern gegen diesen Ketzer öfters zu widerlegen sich bemüht [2]).

Selbst wenn Augustinus die Concupiscenz Sünde nennt, nicht bloß weil sie Strafe oder Ursache der Sünde ist, (wie z. B. da er sagt [3]): non juste agit und concupiscentia carnis, ... et peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis et poena peccati est, quia reddita est meritis inobedientis et causa peccati est defectione consentientis vel contagione nascentis) selbst dann, sage ich, versteht er dieß uneigentlich und als peccatum materiale; weil die Concupiscenz in Widerstreit mit dem Gesetze steht, wenn auch nicht in einem imputirbaren. Daher Augustinus anderswo sagt [4]): ... et ideo *non sit* peccatum, sed *sic vocetur,* sive quod peccato facta sit, sive quod peccandi *delectatione* moveatur, und wiederum [5]): Fiunt itaque in nobis concupiscentiae malae, quando id quod non licet, libet: sed non perficiuntur, cum legi Dei mente serviente libidines non continentur. Et bonum fit, cum id quod male libet, vincente bona delectatione non fit, wo er die Begierden böse nennt, während er zugleich beifügt, daß man ihnen nicht einwillige, weßhalb er das fiunt und das perficiuntur des Bösen unterscheidet. So auch: Num potest et malum esse

---

[1]) c. 1. n. 2. [2]) So l. 2. contra Julianum c. 10; l. 6. c. 16; l. 6. c. 5; Opus impf. l. 1. n. 71; l. 2. n. 226 &c. [3]) l. 5. contra Julianum c. 3. n. 9. [4]) l. 1. cont. 2. ep. Pelag. c. 13. [5]) de contin. c. 8. n. 20.

peccatum et bonum *desiderare* peccatum. Quid enim agit ... ista concupiscentia nisi peccandi *desideria* ... Quid ergo illic agit, ubi malum est quidquid *agit*; ac si ei consentiatur et *peragit* [1]?

Man sieht aus diesen Stellen, daß das Argument des H. Th.[2]) aus dem Buch de nuptiis et concupiscentia [3]) lahm ist. (Die Stelle heißt: In eis, qui regenerantur in Christo, cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, utique necesse est, ut reatus etiam hujus, licet manentis, concupiscentiae remittatur, ut in peccatum non imputetur. . . . . Manet actu praeteriit reatu. Wenn Augustin sagt, die Concupiscenz werde nicht zur Sünde angerechnet, so versteht er dieß, weil der Getaufte omni peccato caret [4]), weil baptisma dedit omnium indulgentiam peccatorum et abstulit crimina, non rasit [5]) nicht aber als bleibe die Sünde und würde nur nicht angerechnet. Augustin versteht unter dem actus, non juste agit, nicht die Schuld, noch unter reatus, bloß den reatus poenae [6]); er erklärt sich selbst deutlich genug. Im sechsten Buch gegen Julian, wo er diese Stelle de nuptiis &c. weiter erklärt, sagt er [7]): Ipse motus actus est ejus (concupiscentiae), quamvis mente non consentiente desit effectus; er versteht also unter dem actus die auch unwillkürlichen und folglich schuldlosen Bewegungen der Concupiscenz. Was er aber unter reatus versteht, dieß zeigt er in der objicirten Stelle selbst, indem er alsogleich beifügt: Hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati. Nam si quisquam verbi gratia fecerit adulterium, etiamsi nunquam deinceps faciat, reus est adulterii, donec reatus ipsius indulgentia remittatur. Habet ergo peccatum, quamvis illud, quod admisit, jam non sit, quia cum tempore, quo factum est, praeteriit. Unter reatus versteht er also eine Schuld ähnlich derjenigen, welche in der Seele des Sünders bleibt und Gottes Mißfallen ihm zuzieht, so lange seine Sünde nicht nachgelassen ist [8]),

---

[1]) Cont. Julian. l. 4. c. 2. n. 10. [2]) p. 35. Anm. [3]) l. I. c. 26. [4]) l. 6. cont. Julian. c. 16. [5]) l. 2. contra 2. ep. c 13. [6]) In peccato duo sunt: actus et reatus, transeunte autem actu, nihil manet, nisi reatus sive obligatio ad poenam (Baj. 56). [7]) c. 19. n. 60. [8]) cf. cont. Julian. l. 6. c. 19. n. 62.

nicht den reatus poenae sondern culpae. H. Thiersch hat licet manentis groß gedruckt; er meint die Lehre der Reformatoren, die böse Lust werde in der Taufe aufgehoben, nicht, daß sie nicht mehr sey, sondern, daß sie nicht mehr als Sünde zugerechnet werde." Darum ob sie noch sey oder nicht, handelt es sich nicht: auch wir Katholiken sagen sie bleibe und das Tridentinum hat es anerkannt [1]: Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem haec sancta synodus fatetur. Ob aber mit ihr die Sünde bleibe und nur nicht imputirt werde, das ist die Frage jetzt und war es im Tridentinum. Wir läugnen auch nicht, daß die Concupiscenz oft Böses begehre; allein dieß ist ein materiell Böses nicht eine formelle Sünde, was zu beweisen war.

Man könnte aber noch fragen, warum Augustinus die Erbsünde reatus concupiscentiae nenne, ob er nicht demnach annehme, daß die Begierlichkeit schuldbar sey und sie für die Erbsünde halte. Der Ausdruck, daß die Erbschuld der reatus concupiscentiae sey, findet sich sehr häufig bei Augustinus. So sagt er z. B. [2]: Numqnid vel tibi vel quibuslibet consectaneis tuis aliquid dicere videreris, si quantum sit malum concupiscentiae carnis sanctitate mentis cogitare possetis, et quid conferat gratia cum *reatum* ejus absolvit, quo faciebat originaliter hominem reum, quando fit in illo plena remissio peccatorum, quamvis ipsa remaneat contra quam regenerati spiritus concupiscat aut bene usurus hoc malo in minore certamine aut omnino non usurus in majore certamine. Inest enim sensus hujus mali, dum reluctatur atque cohibetur. Und wiederum [3]: Concupiscentia igitur, tanquam lex peccati manens in membris corporis mortis hujus, cum parvulis nascitur; in parvulis baptizatis a *reatu* solvitur, ad agonem relinquitur; ante agonem mortuos nulla damnatione persequitur; parvulos non baptizatos *reos innectit* et tanquam irae filios, etiamsi parvuli moriantur, ad condemnationem trahit. In grandibus autem baptizatis, in quibus jam ratione utenti-

---

1) Sess. 5.c. 5. 2) l. 6. cont. Julian. c. 5. n. 12. 3) l. 2 de pecc. meritis et rem. c. 4.

bus quidquid eidem concupiscentiae mens ad peccandum consentit propriae voluntatis est; deletis peccatis omnibus, soluto etiam *reatu*, quo vinctos originaliter detinebat, ad agonem interim manet, non sibi ad illicita consentientibus nihil omnino nocitura donec absorbeatur mors in victoriam ... consentientes autem sibi ad illicita reos tenet etc. [1])

Um diese Theorie zu erklären Folgendes! In jeder Sünde unterscheide man das Materielle derselben, d. h. die dem Sittengesetz widersprechende Handlung für sich betrachtet mit Abstraction vom freien Willen, von dem sie ausgeht, von dem formellen, d. h. dem Willen, der das Unrechte will. Auf ähnliche Art dachte sich Augustinus die Folgen der Sünde Adams als ein Ganzes, dessen materieller Theil, die an sich nicht förmlich sündhafte, obgleich dem Sittengesetz oft zuwider begehrende Concupiscenz, die Schuld aber, die wir von Adam geerbt, der dem formellen Theil bei einer Sünde entsprechende sey. Diese Schuld nun, die sich mit der Concupiscenz zugleich fortpflanzt, dachte er sich nicht in ihr selbst für sich betrachtet begründet, da er im Gegentheil die Concupiscenz nur metonymisch Sünde genannt wissen will, sondern als eine mit ihr verbundene, aber von ihr verschiedene und trennbare Schuld. Dieß geht ferner daraus hervor, daß er diese sündhafte Eigenschaft, als einen reatus darstellt, als eine von einer vergangenen sündigen That zurückgebliebene Schuld, wie wir früher gesehen haben [2]), als eine habituelle Sünde, die Folge eines sündhaften Actes ist. So weit ist Augustin entfernt anzunehmen, daß die Concupiscenz an sich Sünde sey und es noch nach der Taufe bleibe. Die sündhafte Handlung aber, deren reatus sich forterbt, ist die Sünde des ersten Menschen. Darum sagte er in seinen Retractationen [3]): Quod dixi, nusquam scilicet, nisi in volnntate esse peccatum, possunt Pelagiani pro se dictum putare propter parvulos, quos ideo negant habere peccatum, quod eis in baptismate remittatur, quia nondum arbitrio voluntatis utuntur. Quasi

---

[1]) cf. de peccato originali c. 39. cont. Julian. l. 6. c. 17. 19. l. 1 de nupt. et concup. c. 32. [2]) de nuptiis et concup. l. 1. c. 26; cont. Julian. l. 6. c. 19. n. 62. [3]) l. 1. c. 15. n. 2.

vero peccatum, quod eos ex Adam dicimus originaliter trahere, id est reatu ejus implicatos et ab hoc poenae obnoxios detineri, usquam esse potuit nisi in voluntate, qua voluntate commissum est, quando divini praecepti est facta transgressio [1]. Folglich ist der reatus, mit dem die Sünder vor der Taufe behaftet sind, reatus jener Schuld, die von Adam gesetzt wurde, auf dieselbe Weise wie der reatus nach begangenem Ehebruch u. s. w. von jener vorausgegangenen und nun vergangenen Sünde, nicht aber ein reatus der Concupiscenz selbst. Diese ganze Darstellung Augustins ist also eine uneigentliche; er verbindet die Erbschuld und die ungeordnete Begierlichkeit zu einem Ganzen, weil jene sich mit dieser und wie er annahm durch diese, nämlich durch die Concupiscenz der Eltern fortpflanze

Hören wir nun, wie H. Th. seine Ansicht vorträgt und zu begründen sucht [2]: Der Kampf des Geistes und Fleisches auch in den Getauften, sagt er, ist Thatsache. Ihn so ernst und tief als nur möglich zu nehmen, hatten die Reformatoren von Paulus und Augustinus gelernt. Hiezu gehört aber dieß, daß wir fortschreitend zu immer gründlicherer Selbsterkenntniß, und immermehr in wahre Demüthigung vor Gott uns vertiefend, das Böse, was in uns wohnt, in seiner ganzen Verwerflichkeit erkennen, weil nur auf diesem Wege eines immer schärferen Gerichtes, das wir an uns selbst vollziehen, ein Wachsthum in wahrer Wiedergeburt möglich ist. Von Paulus lernen wir nicht nur die einzelne böse Lust, die in uns aufsteigt, als sündlich zu erkennen, sondern daß wir selbst den tieferen psychologischen Grund, aus dem sie hervorgeht, ihre Basis in dem Reich des Unbewußten als Sünde zu betrachten haben. Unsere bösen Lüste lassen uns, wie die Frucht auf die Natur des Baumes, so auf eine böse Wurzel in unserm Innern schließen, um deren willen wir, wenn sie gleich tiefer als unser gewöhnliches Bewußtseyn liegt, Vergebung bedürfen, um vor Gott bestehen zu können. Deßhalb betrachtet Paulus nicht nur die concupiscentia als sündig, sondern er nennt selbst das, worin sie wurzelt und worin

---

[1]) cf. c. 13. n. 5. [2]) p. 35.

sie ihre Macht hat, mit dem hier, wenn irgendwo ernstlich und eigentlich genommenen Namen ἁμαρτία. Wer den Sprachgebrauch des Apostels einigermaßen kennt, weiß, wie ihm, wenn der Unterschied dieser in uns wohnenden bösen Macht von einzelnen Thatsünden kenntlich gemacht werden soll, zur Bezeichnung der letzteren die Worte ἁμάρτημα, παράβασις und παράπτωμα zu Gebote stehen [1]).

Ich muß gestehen bis jetzt der Meinung gewesen zu seyn, daß kein Protestant mehr diese Sachen glaube. Wie man in einem Defect unserer Natur, der mit ihrem Wesen selbst zusammenhängt, von dem unser innerstes Bewußtseyn uns sagt, daß er nicht imputirbar sey, so lange wir nicht freiwillig einwilligen, durchaus etwas finden will, „um dessen willen wir der Vergebung bedürfen, um vor Gott bestehen zu können" kann ich wahrlich nicht begreifen. Wenn der Katholik im neugebornen Kind einen Defect annimmt, der nur im Willen des Urhebers desselben freiwillig ist und dennoch eine Wiedergeburt nothwendig macht, um zur Seligkeit gelangen zu können, so versteht er doch darunter den Mangel der übernatürlichen Gnade, also des zur Erlangung eines über die Kräfte der Natur liegenden Zieles durchaus unentbehrlichen und allein proportionirten übernatürlichen Mittels; der Protestant aber, der die Kinder von der Seligkeit ausschließen läßt wegen des Mangels an einem Vorzug, der kein zur Erreichung der Seligkeit nothwendiges Mittel ist, und wegen eines Widerstreites, der doch an sich keine Verkehrtheit des Willens voraussetzt, gibt wahrhaft den Naturalisten Anlaß zu gegründeten Einwendungen gegen die christliche Lehre. Was die Bemerkungen angeht über den Sprachgebrauch des Apostels, so machen diese nichts zur Sache. Auch wir müssen die Concupiscenz, wenn wir sie uneigentlich Sünde nennen, als etwas habituelles bezeichnen. Die Frage ist aber diese, ob dieser Name „Sünde" eigentlich oder uneigentlich zu nehmen sey. Es war zu beweisen, daß Sünde nie in der Schrift in uneigentlichem, metonymischen Sinne gebraucht werde; dieses aber möchte unserm Gegner schwer fallen.

---

[1]) Vgl. damit p. 49.

Hierauf folgen [1]) Klagen, als habe man in der Absicht dem Manichäismus zu entgehen, sich dem Pelagianismus ergeben oder denselben nicht hinreichend ausgeschlossen. Man sehe, sagt H. Th., ob nicht der ganze Ernst des Kampfes mit der Sünde durch diese Lehre ein für allemal vernichtet, und an die Stelle eines unermüdlichen Ringens nach wahrer Heilung unseres tiefsten Innern jene pelagianische Stimmung gesetzt wird, welche böse Gelüste an sich für indifferent, und je zahlreicher und mächtiger sie sich regen, für einen um so heilsameren Anlaß zu Kämpfen und Siegen der Tugend hält. Ist irgendwo Pelagianismus, so ist er in der Ansicht von der indifferenten Natur der Concupiscenz, und zwar nicht der halbe, sondern der ganze Pelagianismus mit seiner, der biblischen Psychologie und Ethik diametral entgegengesetzten Seichtigkeit.

Augustin, ein durchaus zuverläßiger Zeuge in dieser Sache, wurde häufig dadurch, daß man ihn des Manichäismus anklagte, veranlaßt, den Unterschied zwischen der manichäischen, pelagianischen und katholischen Lehre von der Begierlichkeit anzugeben. Wir werden aus seinem Munde am Besten erfahren, ob die katholische Lehre pelagianisch sey oder nicht.

Was Hr. Thiersch an den Pelagianern tadelt, ist, daß sie die Concupiscenz gar nicht als etwas Böses ansehen wollen. Er ist aber weit entfernt zu behaupten, daß sie durchaus schlecht sey, selbst nicht in dem Sinne, als verlange sie stets nur nach Bösem: Concupiscentia carnis, sagt er [2]), indifferenter illicita et licita cupiuntur, quae non concupiscendo, sed intelligendo dijudicantur, nec ab illicitis abstinetur nisi concupiscentiae resistatur. Non igitur caventur opera mala nisi frenetur concupiscentia mala, quae abs te horrenda impudentia vel potius amentia dicitur bona. Nur, daß er antonomastisch gewöhnlich die Concupiscenz versteht, insoferne sie der Vernunft widerstreitet, die concupiscentia mala.

Er findet 1), daß die Concupiscenz ein Uebel ist, auch wenn sie Erlaubtes verlangt, weil sie nicht in unserm freien Willen ist, wobei er sich gewöhnlich des Beispiels von Eheleuten bedient,

---

1) p. 36. 37. 2) l. 4. op. impfect. c. 69.

die, obgleich sie sich erlaubterweise beiwohnen, dennoch ihrer fleischlichen Regungen nicht Herr sind [1]. Dieß ist aber kein moralisches, sondern ein physisches Uebel. 2) nennt er sie ein Uebel, weil sie oft Böses verlangt. So sagt er: [2]) Quis dubitet malum esse, cui *si obedias,* malum facis, si repugnes, bonum? und [3]): Quod resistit spiritui hominis volentis facere bonum, quantalibet loquacitate abs te defendatur, non est bonum. Dieß ist aber immer noch keine formelle Sünde, sondern bloß eine materielle; sie ist böse, weil sie gegen das Gesetz begehrt. Dieß sind die Katholiken weit entfernt zu läugnen, daß die Concupiscenz ein Uebel sey, weil sie uns oft gegen das Gesetz zu handeln treibt, daß sie oft Böses begehre, allein diese Begehrung wird nur dann wahre Sünde nach Augustin selbst, wie wir mehrfach gesehen haben, wenn der freie Wille hinzutritt.

3) hält er sich darüber auf, daß Julian so weit ging, zu behaupten, nur der Exceß der Concupiscenz sey böse [4]), und daß er ihn auch gut mache, da wo ein Uebermaß statt finde, indem er behaupte, dieß sey nur schlechter Gebrauch einer guten Sache: Tu concupiscentiam carnis, nec quando immodica est, vis intelligi malum esse, sed bonum eosque potius bono male uti, qui ea utuntur immodice [5]), was allerdings eine verkehrte Theorie war, sobald die Concupiscenz etwas böses begehrt, ist sie allerdings schlecht und selbst unmoralisch zu nennen; allein dieses Sündhafte ist doch immer materiell, so lange der Wille nicht hinzutritt.

4) tadelte er an den Pelagianern, daß sie die Begierlichkeit nicht als Verlust eines bessern Zustandes, nicht als aus der Sünde Adams entstanden ansehen wollten: [6]) Hanc ego concupiscentiam carnis malum dico esse, quam dicit Johannes a Patre non esse, et quam dicit Ambrosius in naturam nostram ex primi hominis praevaricatione vertisse. . . . Hanc concupiscentiam carnis et Manichaeus malum dicit, sed unde sit nescit; *tu autem bonum dicis, quia et tu unde sit nescis.*

---

[1]) de nuptiis et concup. l. I. c. 24. [2]) l. 4. operis impf. c. 25. [3]) Ibid. c. 58. [4]) l. 3. cont. Julian. c. 13. c. 20. [5]) l. 4. op. impf. c. 21. cf. l. 3. c. 209. [6]) Opus impf. l. 4. c. 23.

So oft er den Unterschied zwischen Manichäern, Katholiken und Pelagianern angiebt, kehren diese Punkte wieder: Nos ergo carnis concupiscentiam nec substantiam naturae malae esse dicimus, quod dicunt Manichaei, nec omnis ejus usus reprobatur a nobis sicut a Manichaeis, nec eam rursus bonam dicimus, quod dicunt Pelagiani, nec ejus contra spiritum motus laudatur a nobis, sicut a Pelagianis (2), sed dicimus eam esse vitium substantiae bonae, quod in nostram naturam per praevaricationem primi hominis versum est, quod dicunt Catholici christiani (4), ejusque mali usus licitus et honestus liberorum procreandorum causa approbatur a nobis, sicut a catholicis Christianis. Ita et Manichaeos et Pelagianos superamus et vitamus [1]. An einer andern Stelle [2] desselben Werkes: Eam nos concupiscentiam vituperamus, qua caro concupiscit adversus spiritum et trahit ad illicita, nisi et spiritus adversus eam fortius concupiscat (2). Hanc dissensionem in paradiso dicimus non fuisse, quando qui ibi erant, nudi erant et non confundebantur (4).... Hoc ergo malum, quo caro concupiscit adversus spiritum haereticus Julianus dicit esse bonum; hoc malum ex aliena natura nobis esse commixtum dicit alius haereticus Manichaeus: hoc malum per praevaricationem primi hominis in nostram vertisse naturam catholicus ambos vincit Ambrosius.

Es ist kein Katholik, der nicht jeden dieser Sätze, welche Augustin gegen die Pelagianer vertheidigt, von Herzen unterschreiben würde. Sicherlich der Widerstreit zwischen Geist und Fleisch ist keine gleichgültige Sache; sie ist die Ursache vieler Gefahren für das Seelenheil, vielen Kampfes für denjenigen, der ihm ernstlich widerstehen will. Es ist ein Uebel, das in unserer sinnlichen Natur liegt, daß wir auch widervernünftig begehren, ein um so größeres Uebel, weil unser Geschlecht nicht ursprünglich so war und jetzt noch anders seyn könnte. Aber Sünde ist es an sich nimmermehr. Omni peccato, sagt Augustin [3], (baptizatus) caret, sed non omni malo, quod planius ita dicitur:

---

[1] l. 3. op. impf. n. 177. [2] l. 5. n. 5. Vgl. l. 5. c. 25. c. 30 und das ganze 6. Buch. [3] l. 6. cont. Julian. c. 16.

omni reatu omnium malorum caret, sed non omnibus malis. Wenn also nach der Lehre dieses großen Bekämpfers der Pelagianer die Concupiscenz keine eigentliche Sünde ist, wenn er dieß nie an den Pelagianern tadelt, hierin nie den Unterschied zwischen der katholischen und pelagianischen Lehre setzt, sondern stets Dinge hervorhebt, die nur materielles Unrecht sind, so sehe ich nicht ein, wie man behaupten kann, das katholische System habe den Pelagianismus mit seiner ganzen Seichtigkeit wieder herbeigeführt. Durch diese Lehre wird der Ernst des Kampfes mit der Sünde nicht genommen, sondern eher durch eine Lehre, welche die Concupiscenz schon an sich und vor jedem Kampfe für Sünde hält. Wenn es von mir abhängt, sie zur Sünde zu machen durch freie Einwilligung oder nicht, so werde ich weit mehr darauf hingewiesen, ihren Lockungen zu widerstehen, um nicht einzuwilligen, und so zu sündigen, als wenn ich sündigen muß, auch wenn ich Gutes thue. Entschieden weisen wir jede seyn sollende Milderung [1]) des Tridentinischen Beschlusses zurück. Wenn das Concil bloß von den Wiedergebornen sagt, die Concupiscenz sey keine Sünde, so will es nicht damit sagen, daß sie es im Nichtwiedergeborenen sey. Seine Definition ist hauptsächlich gegen die Lehre gerichtet, daß die Sünde nach der Taufe nicht wahrhaft getilgt werde, sondern als Concupiscenz (wenn auch zugedeckt) bleibe. Darum spricht sie bloß von den Wiedergebornen. Auch in den Nichtgetauften ist nach katholischer Lehre die Concupiscenz keine wahre und eigentliche Sünde, wie doch wohl aus den bereits citirten Propositionen des Bajus hervorgeht, welche allgemein sprechen [2]), sondern nur in einem uneigentlichen Sinn kann sie Sünde genannt werden.

Von der Erbsünde führt uns der natürliche Gang zu ihren Folgen, zum Zustand nach der Sünde. H. Th. beginnt seine Darstellung [3]) mit der Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Heiligung, oder wie er diese nicht ganz passend nennt, des höheren geistigen Lebens. Dieses habe der Protestantism

---

[1]) p. 37. [2]) Besonders N. 75. Motus pravi concupiscentiae sunt *pro statu hominis vitiati* prohibiti praecepto: Non concupisces. Vgl. 50. 51. [3]) p. 51. 52.

zu weit hervorgehoben, jenes der Katholicism. Daß die Reformatoren einen Verlust der Freiheit lehren, wird von H. Th. eingestanden [1]) und er wirft sich hier entschieden auf die katholische Seite [2]), das größte Zugeständniß, das er uns gemacht hat. Nur bestreitet er den Vorwurf Möhlers, daß die Lehre der Reformatoren von den Folgen der Erbsünde ein wesentliches Stück aus dem Organismus der menschlichen Natur herausfallen lasse, daß der Begriff des Menschen durch sie aufgehoben und statt des Menschen nur eine höhere Art von Thieren setze. Er beruft sich darauf, daß die alten Protestanten und auch die Concordienformel einige Kenntniß Gottes nicht verwerfen. Er meint, hier liege ein Mißverstand zu Grunde, der darin bestehe, daß die Katholiken unter dem göttlichen Ebenbild die vernünftig religiöse Anlage verstehen und wenn sie daher von den Protestanten hören, das Ebenbild Gottes sey verloren gegangen, so vermeinten sie, dieß solle heißen, der Mensch habe seine vernünftig religiöse Anlage verloren. Diesem dürfe aber nicht eine so mechanische Deutung gegeben werden. Die Integrität, welche durch den Verlust des Ebenbildes gestört worden sey, sey nicht die quantitative Totalität, sondern die Unverletztheit, Reinheit. Es sei eine corruptio eingetreten, d. h. eine qualitative Veränderung, nicht aber sey eine arithmetische Substraction vorgegangen [3]). Die Protestanten beabsichtigen nicht, jede Fähigkeit für göttliche Dinge zu läugnen, diese spiritualia, für welche der Mensch unfähig geworden sey, seyen, wie diejenigen wüßten, die ihr ganzes religiöses Leben aus Paulinischer und Reformatorischer Theologie geschöpft hätten, diejenigen göttlichen Dinge, von welchen der natürliche Mensch nichts vernimmt, die erst mit dem lebendigen Glauben, dem neuen Geiste und dem kindlichen Verhältniß zu Gott beginnen. Für diese sey zwar der Mensch ganz unfähig geworden, aber für das natürlich Gute nicht ganz, so daß man in Bezug auf beide Sphären natürliche und übernatürliche setzen müsse, das Ebenbild sey „verblichen".

Allein diese Darstellung ist nicht richtig. Mag es seyn, daß die ersten Protestanten die Verwundung der menschlichen

---

1) 22. Vorlesung. 2) p. 30. 3) p. 42—45.

Natur nicht als ein Wegreißen eines Stücks aus der menschlichen Seele verstanden; es ist aber so gewiß und so allgemein anerkannt, wie irgend etwas, daß sie den Menschen für so unfähig im Gebrauch seiner natürlichen Potenzen ansehen, daß sie ihn beinahe zu einem bloßen Thiere machten. Da sie den Urzustand als einen dem Menschen natürlichen ansehen, als einen solchen, welcher zur Integrität der menschlichen Natur nothwendig sey, so lag es ganz in der Consequenz des Systems anzunehmen, daß der Mensch durch die Erbsünde in seinen natürlichen Vorzügen verwundet worden sey, und da diese Verwundung eine solche seyn soll, die ihn zur Erreichung seines Zieles unfähig machte, so konnte es wohl kein bloßes „Verblichenseyn" mehr genannt werden. Was insbesondere die Vernunft angeht, so ist es bekannt, warum Luther sich stets als einen Feind der Philosophie benahm, bekannt die protestantische Lehre, daß auch die ignorantia invincibilis juris naturalis schuldbar sey, weil von Adam freiwillig verursacht, eine Lehre, welche auch die stets treuen Freunde der Protestanten, die Jansenisten nämlich, wiederholt haben [1]). Was die Freiheit angeht, so ist es bekannt, wie Luther und Calvin sie titulum sine re nannten [2]), was den Tridentinischen Canon veranlaßte [3]), und wie auch das Augsburger Bekenntniß keine andere Freiheit annimmt, als hinsichtlich der bürgerlichen und politischen Handlungen, eine Lehre, welche die Reformatoren von ihrem Vorgänger Wicleff hatten [4]), und welche ihre Nachbeter wörtlich wiedergeben [5]). Eine Consequenz davon, welche selbst H. Th. an den Reformatoren nicht läugnet, ist daß alle Werke Nichtgerechtfertigter sündhaft seyen [6]).

---

1) Hierher gehören: Infidelitas pure negativa in iis, quibus Christus non est praedicatus peccatum est (Baj. 68). Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturalis, haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali (Alex. VIII 7. vom 7. Dez. 1690.) 2) l. de servo arbitrio. Calv. in andidoto Tridentini. l. 1. Inst. c. 15. l. 2. c. 3. §. 7 et 11. 3) Sess. 6. can. 5. 4) Omnia de necessitate absoluta eveniunt. prop. 27. in sess. 8. Constantiensi. 5) Vgl. prop. 27. 28. 39. 46. 65. 66. 67. von Bajus. prop. 1. von Alexander VIII. vom 7. Dec. 1690. Quesnell in N. 38. 39. 6) Prop. 16. Joh. Huss in sess. 15. Constant. Divisio immediata humanorum operum est, quod sint vel virtuosa vel vitiosa: quia si homo est vitiosus et agit quidquam, tunc agit

Es war nicht nothwendig, eine lange Entwicklung davon zu machen, was die spiritualia bei Paulus sind, und uns zu bemerken, man müsse sein ganzes religiöses Leben aus Paulinischer Theologie schöpfen, um dieß einzusehen. Denn gerade diesen Unterschied hat die katholische Kirche ganz durchgeführt, und ohne denselben läßt sich ihr System gar nicht denken, während das Reformatorische gerade diesen Unterschied nicht festhält und man aus der Consequenz des Systems fallen muß, um zu behaupten, die Protestanten hätten nur die Freiheit ad spiritualia geläugnet, wenn man anders hierunter wirklich die übernatürlich guten Werke versteht, von denen Paulus spricht. Wie das katholische System jene zwei übernatürlichen Vorzüge im ersten Menschen annahm, nämlich die übernatürliche heiligmachende Gnade und die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, so erkennt es eine Verschlechterung der menschlichen Natur in der doppelten entsprechenden Rücksicht an. Durch den Verlust der übernatürlichen Gnade ist der Mensch absolut unfähig geworden, Werke zu setzen, welche zur Erreichung seines übernatürlichen Zieles dienen, welche den Werth hätten, den sie haben sollen, um die Anschauung Gottes zu verdienen. In dieser Rücksicht ist der Mensch letal verletzt; thut er auch das Gute, so thut er doch nicht jenes Gute, das er thun sollte zur Erreichung des Zieles, wozu er nach der jetzigen übernatürlichen Ordnung der Vorsehung berufen ist, seine Werke sind todt und werthlos [1]). Wiewohl auch nach dieser Rücksicht eine Fähigkeit des Willens erkannt werden muß, mit der in Christus wiedergegebenen Gnade, d. h. durch die Gnade, das Gute übernatürlicher Ordnung zu thun [2]).

Betrachten wir aber die Pflichterfüllung mit Abstraction von dem übernatürlichen Werth, den sie haben sollte, das Werk an sich, so ist der Mensch durch den Sündenfall nicht absolut unfähig geworden, das Böse zu meiden und das Gute natür-

---

vitiose: si est virtuosus et agit quidquam, tunc agit virtuose. Die Sätze des Bajus 40. 22. 29. 34. 35. 36. 37. 63 ꝛc. Quesnell in 41, 44, 45.

[1]) Trid. Sess. 6. op. 1. et can. 1. 2. 3. Man bemerke das »sicut oportet« im Can. 3. [2]) Ibid. cap. 5. can. 4.

licher Ordnung zu thun, in dem er den Gebrauch seiner Vernunft und Freiheit nicht verloren hat [1]; nur ist sie gemindert worden, und deßhalb ist ihm auch in dieser Rücksicht ein Beistand von Oben zur Erleuchtung des Verstandes und zur Stärkung des Willens zwar nicht absolut, aber doch wenigstens moralisch nothwendig geworden. Durch den Verlust der Integrität nemlich ist der menschlichen Freiheit die ungeordnete Begierlichkeit in den Weg getreten. Zwar wird auch von der stärksten Versuchung der Sinnlichkeit der Wille nicht gezwungen; allein es läßt sich bei der Schwäche desselben voraussehen, daß er ohne göttlichen Beistand bei stärkeren Versuchungen, und wo es sich um sehr schwere Pflichten handelt, nicht leicht bestehen wird, daß er kaum längere Zeit im Guten ausharren wird, ohne mehrmals zu fallen, daß er sich nicht wohl stets von den reinsten Motiven zum Guten wird bewegen lassen. Weßhalb das Tridentinum sagt: liberum arbitrium minime extinctum esse, wohl aber viribus attenuatum et inclinatum wegen der hinzugetretenen Begierlichkeit [2]. Höchstens kann man behaupten, die Begierlichkeit würde in statu naturae purae nicht so stark gewesen seyn, als nach der Sünde; stets aber muß man annehmen, daß die Integrität, durch welche dieselbe niedergehalten wurde, eine übernatürliche Gabe gewesen sey, und daß Gott den Menschen in dieser Rücksicht hätte schaffen können, wie er ist [3].

Man sieht aus dieser Darstellung, wie die katholische Kirche beide Sphären, die natürliche und übernatürliche, stets auseinandergehalten hat, daß sie es war, welche den Menschen für unfähig hält zu jenen guten Werken, von denen Paulus spricht, während sie ihm zum natürlichen Guten die Freiheit nicht nimmt.

---

1) Ibid. can. 5 cap. 1. 2) Sess. 6. cap. 1. 3) Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex objecto et omnibus circumstantiis rectum est et bonum (quod moraliter bonum appellare consueverunt) vel quia est meritorium regni aeterni, eo quod fit a vivo Christi membro per Spiritum charitatis rejicienda putatur Baj. 62. Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est quod ex solis naturae viribus ortum ducit, agnoscit Baj. 37. cf. 36. 29. Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata. Baj. 34.

Ueber diesen Unterschied brauchte man sie aus reformatorischer Theologie nicht aufzuklären, sondern vielmehr alle Systeme, gegen welche sie die Distinction zwischen moralisch guten und übernatürlich guten Werken mit der schönsten Consequenz festgehalten hat.

Wir wären also nun, da H. Th. uns in zwei wichtigen Punkten Zugeständnisse gemacht hat, daß nämlich der Mensch nach dem Sündenfall frei ist und daß es nur die übernatürliche Sphäre sey, in welcher er nicht zu handeln vermöge, aller weitern Arbeit überhoben, wenn er nicht, um die Reformatoren zu entschuldigen, sich auf Augustinus berufen hätte [1]) und wir diesen Punkt noch von der ersten Abtheilung her nachzutragen schuldig wären, indem wir bei der Tradition zwar die Behauptung aufstellten, Augustinus störe hierin nicht den Consensus Patrum, aber den Beweis dafür nicht gaben, weil er in den speciellen Theil gehört.

Nach Augustinus soll, wie H. Th. sagt, die einzige freie That die Sünde Adams gewesen seyn; mit ihr verfällt die Menschheit in ewige Nacht, aus der nur die siegende Gnade mit allmächtiger Hand die Auserwählten herausführt. Augustinus erfuhr schon zu seiner Zeit, was später mit seiner Lehre vorging: es fehlte nicht an solchen, die ihn anklagten, die Freiheit zu läugnen, nicht an andern, die es für sein Verdienst hielten und ihm hierin folgen zu müssen glaubten. Zu diesen gehörten die Mönche von Adrumetum, welche, wie Augustinus sagt, sic gratiam praedicant, ut negent hominis esse liberum arbitrium [2]) und, wie er selbst bemerkt [3]), durch Mißverstand seines Briefes an Sixtus gegen die Pelagianer dazu waren verleitet worden. Zur Aufklärung dieser Leute schrieb er die Werke de gratia et libero arbitrio und de correptione et gratia, worin er die menschliche Freiheit mit all den Gründen vertheidigt, mit denen sie noch heut zu Tage die katholischen Theologen beweisen.

Gegen die Pelagianer hingegen, die ihn stets als Manichäer und Feind der Freiheit verschrieen, erklärt er ausdrücklich, er

---

[1]) p. 27. [2]) epp. 214, 215, 216 et c. 1. l. de gratia et libero arb. [3]) ep. 214. n. 6.

sey über die Freiheit keiner andern Ansicht wie sie, nur wolle er die Gnade nicht geläugnet wissen: er wolle libertatem secundum gratiam nicht contra gratiam [1]. So führt er im Buch gegen die zwei Briefe der Pelagianer [2] die Verläumdung des Julianus auf: dicunt, sagte Julianus, illi Manichaei, quibus modo non communicamus, . . . quia primi hominis peccato, id est Adae liberum arbitrium perierit et nemo jam potestatem habeat bene vivendi, sed omnes in peccatum carnis suae necessitate cogantur. Darauf antwortete er: Quis nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam, und weiter unten [3], wo die Gegensätze, welche Julian zwischen seiner und der katholischen Lehre fand, aufgezählt werden, kehrt dieselbe Anklage mit derselben Antwort wieder: Contra haec nos quotidie disputamus (Worte des Julian) et ideo nolumus praevaricatoribus adhibere consensum, quia nos dicimus, liberum arbitrium in omnibus esse naturaliter, nec Adae peccato perire potuisse. Die Antwort heißt: Haec si quemadmodum oportet, non contra Dei gratiam diceretis, non consensum praevaricatoribus adhiberetis, sed vestrum sensum corrigeretis. Si quis, sagte Julian [4], aut liberum arbitrium aut Deum esse nascentium conditorem dixerit, Coelestianus et Pelagianus vocatur. Ne igitur vocentur haeretici, fiunt Manichaei &c. Liberum in hominibus esse arbitrium et Deum esse nascentium conditorem utrique dicimus: antwortet Augustinus, non hinc estis Coelestiani et Pelagiani; liberum autem esse quemquam ad agendum bonum sine adjutorio Dei et non erui parvulos a potestate tenebrarum et sic transferri in regnum Dei, hoc vos dicitis, hinc estis Coelestiani et Pelagiani.

Diese Stellen geben zugleich Aufschluß darüber, was Augustinus unter der Freiheit, dem velle, voluntas verstand, dasselbe, was die Pelagianer, nicht aber was man in der Schule

---

[1] de corr. et gratia. c. 8. n. 17. [2] l. 1. c. 2. [3] c. 15. [4] de nuptiis et concup. l. 2. c. 3.

das bloße voluntarium, liberum a coactione nannte; denn zu jener Zeit hieß velle, voluntas, noch wie bei den alten Auctoren das wahrhaft freie Wollen. Es würde zu lange aufhalten, alles zu recapituliren, was gegen diese Cavillation der Jansenisten ist gesagt worden. Deßhalb wollen wir nur kurz wenige Stellen anführen, aus denen vollkommen klar hervorgeht, daß Augustinus unter voluntas und liberum arbitrium etwas verstand, was vollkommen in unserer Gewalt ist, die Fähigkeit zu wollen, und nicht zu wollen, und daß er dieses auch von uns, die wir den Folgen des Sündenfalls unterliegen, aussagt. Nihil tam, heißt es im Buch de libero arbitrio [1]) gegen die Manichäer, in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est. Et ideo recte possumus dicere non voluntate vivimus, sed necessitate, aut non voluntate morimur, sed necessitate et si quid aliud hujusmodi, was offenbar mehr als die bloße libertas a coactione ist, da wir voluntarie leben, was dennoch eben so nothwendig genannt wird wie das Sterben, das nicht voluntarium ist. Ferner [2]): Multa facimus, quae si nollemus non utique faceremus. Quo primitus pertinet et ipsum velle. Nam si volumus, est; si nolumus, non est. Non enim vellemus, si nollemus. Und welche Nothwendigkeit war die der Manichäer, welche er so sehr angriff, als eine bloß innere, durch das Daseyn der bösen Materie im Menschen hervorgerufen?

Die volle Ueberzeugung, daß Augustinus die Freiheit im gefallenen Menschen nicht läugnete, und daß seine Lehre die glänzendste Bestätigung des katholischen Systems ist, glauben wir unsern Lesern verschaffen zu können, indem wir die Gründe einzeln durchgehen, um deren Willen Augustin eine Unfreiheit oder Unfähigkeit zum Handeln im Menschen erkannte.

Wir sehen, daß es im gefallenen Menschen in Vergleich mit dem noch nicht gefallenen einen doppelten Mangel gebe, der eine doppelte Unfähigkeit zum Guten hervorbringt, die eine absolute zum übernatürlichen Guten, die andere aber, welche bloß das moralisch gute Werk, das natürlich Gute betrifft, bloß mo=

---

[1]) l. 3. c. 3. [2]) De Civ. Dei l. 5. c. 10.

ralisch eine solche. Beide Sphären wurden nicht immer von Augustinus auseinander gehalten, so auch nicht die absolute und moralische Nothwendigkeit des Gnadenbeistandes, weßhalb er häufig indistincte und im Allgemeinen sagt, der Mensch habe durch Adams Sünde die Fähigkeit zum Guten verloren; und da er die Erbsünde den Verlust der Heiligkeit mit dem Namen reatus concupiscentiae bezeichnet, so war es consequent zu sagen mit dem Aufhören der Integrität und dem Erwachen der Concupiscenz sey es nicht mehr möglich das übernatürliche Gute zu thun, was die Concupiscenz für sich allein nicht verursacht, und wie er es oft thut, die Nothwendigkeit der Gnade von der Concupiscenz allein abzuleiten. Die Sprachweise der Väter, besonders aber des Augustinus basirt sich stets auf die der Schrift. Da nun die Schrift von keinem andern Guten spricht, als von demjenigen, das Gott in der jetzigen Ordnung seiner Vorsehung, d. h. der übernatürlichen von uns verlangt, so verstand auch Augustin unter dem Guten, wozu wir nicht fähig sind und erst durch Christus frei werden sollen, kein anderes als das übernatürlich Gute. Doch in der Regel und fast immer hat er auf das Deutlichste ausgedrückt, daß dasjenige, wozu er den Menschen unfähig seyn läßt, das Uebernatürliche ist, die opera salutaria, d. h. die Dispositionen zur Rechtfertigung, die Rechtfertigung selbst und die verdienstlichen Werke, welche auf dieselbe folgen, und zwar spricht er in der Regel ausschließlich von letzteren. Man unterscheide also den doppelten Sinn des Wortes Freiheit. Während er mitunter unter dem Worte Freiheit die bloße natürliche Potenz versteht (jene, die er gegen die Manichäer vertheidigte) bezeichnet er oft mit dem Ausdruck Freiheit zum Guten, die Potenz ausgerüstet mit allem, was zum Handeln nothwendig ist, und zwar zum Handeln in einer besondern Sphäre.

Analysiren wir einige Stellen aus Augustinus, sehen wir wie er sich gegen seine Gegner wehrt, die nicht ermangelten ihm Rechenschaft über seine auffallenden Aussprüche abzuverlangen.

Auf den Einwurf des Julian als behaupte er das Menschengeschlecht habe durch Adams Sünde die Freiheit verloren, antwortet er:

Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit habendi *plenam* cum immortalitate justitiam, propter quod natura humana indiget gratia dicente Domino: *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis*, utique liberi ad bene justeque vivendum.... Cum itaque non vivant bene filii hominum, *nisi effecti filii Dei*, quid est quod iste libero arbitrio vult bene vivendi tribuere potestatem, cum haec potestas non detur nisi gratia Dei per J. C. D. N. [1]) Er spricht also von einer Unfähigkeit zu jener Gerechtigkeit, die wir erst haben, wenn wir Söhne Gottes sind, wenn wir vom Sohne befreit sind. ... Quae potestas (ut filii Dei fiant) nisi detur a Deo, nulla esse potest ex libero arbitrio, quia nec liberum in bono erit, quod liberator non liberaverit. Es handelt sich also nicht von der Fähigkeit zu jeder Art von Gutem, sondern der freie Wille hat keine Fähigkeit dazu, obgleich er freier Wille ist, so lange er nicht auf höhere Art befreit ist. Es ist die Fähigkeit, Kinder Gottes zu werden, welche das Fleisch gewordene Wort gebracht hat ... Haec voluntas quae libera est in malis, quia delectatur malis, ideo libera in bonis non est, quia liberata non est. Dieß wäre ein Unsinn, wenn man nicht annimmt, Augustinus habe auch eine Freiheit zum natürlichen Guten angenommen, und nur die Fähigkeit des Willens zu einer höheren Art von Gutem geläugnet; denn sonst könnte der Mensch ja auch im Bösen nicht frei seyn. Nec potest homo boni aliquid velle, nisi adjuvetur ab eo, qui malum non potest velle, hoc est gratia Dei per J. C. D. N. Omne enim, quod non est ex fide, peccatum est. Ac per hoc bona voluntas, quae se abstrahit a peccato, fidelis est, quia justus ex fide vivit. Er spricht also von einem Guten, das erst möglich ist nach der Annahme des Glaubens, wenn man aus dem Glauben lebt, von einer voluntas bona, die fidelis ist.

Hierher gehört auch jene oft eingewendete Stelle [2]): Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum. Dieß wird sogleich motivirt: Ad bene faciendum ista libertas unde erit homini addicto et vendito, nisi redimat, cujus illa vox

---

[1]) Cont. 2 ep. Pelagianorum L. 1. c. 2. n. 6. [2]) Enchirid. c. 30 et sqq.

est: Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. Tunc ergo efficimur vere liberi cum Deus nos fingit, id est format et creat, *non ut homines quod jam fecit,* sed ut boni homines simus, quod nunc gratia sua facit, ut simus *in Christo Jesu nova creatura* secundum quod dictum est: Cor mundum crea in me Deus. *Neque enim cor ejus quantum pertinet ad naturam cordis humani non jam creaverat Deus.* Er setzt also voraus, daß wir Menschen haben und ein menschliches Herz, d. h. einen Willen haben, wie er zu einem Menschen gehört, aber eine höhere Potenz soll uns noch anerschaffen werden, wenn wir Geschöpfe der übernatürlichen Schöpfung werden in Jesus Christus, und diese haben wir in Adam verloren.

Augustinus sieht ein Handeln, welches nicht aus der übernatürlichen Gnade hervorgeht, als keines an, wie es für die übernatürliche Ordnung null ist; das Handeln, das wir durch die Gnade erhalten sollen, ist eine höhere Art, zu der wir vom Geiste Gottes bewegt werden, wie man aus folgender Stelle [1]) ersieht: Non se itaque fallant, qui dicunt: utquid nobis praedicatur atque praecipitur ut declinemus a malo et faciamus bonum, si hoc non agimus, sed id velle et operari Deus operatur in nobis? Sed potius intelligant, si filii Dei sunt, spiritu Dei se agi, ut, quod agendum est, agant, et cum egerint, illi, a quo agunt, gratias agant. Aguntur enim, ut agant, non ut ipsi nihil agant et ad hoc eis ostenditur, quid agere debeant, ut, *quando id agunt sicut agendum est* id *est cum dilectione et delectatione justitiae,* suavitatem quam dedit Dominus, ut terra eorum daret fructum suum accepisse se gaudeant. *Quando autem non agunt, sive omnino non faciendo, sive non ex charitate faciendo,* orent ut, quod nondum habent, accipiant. Das Handeln, zu dem wir befähigt werden sollen, ist agere cum dilectione et delectatione justitiae — ex charitate facere, es ist ein Handeln, das verdienstlich ist für das ewige Leben [2]). Andere Ausdrücke für dieselbe

---

[1]) de corr. et grat. c. 2. n. 4. [2]) Inwiefern die Werke mit der Liebe geschehen, was die Liebe sey, aus der sie hervorgehen müssen, um verdienstlich zu seyn nach Augustinus, dieß hier näher bestimmen zu wollen, würde uns von un-

Sache, ebenfalls aus der Schrift gezogen, finden wir im 157. Brief [1]: Illud vero quod dicunt sufficere homini liberum arbitrium ad Dominica praecepta implenda, etiamsi Dei gratia et Spiritus Sancti dono ad opera bona non adjuvetur, omnino anathematizandum est. Qui enim hoc asserunt a gratia Dei penitus alieni sunt, quia *ignorantes Dei justitiam, sicut de Judaeis dicit apostolus* et suam volentes constituere, justitiae Dei non sunt subjecti. Er klagt also die Pelagianer an, daß sie den Juden ähnlich sind, daß sie die Gerechtigkeit, nicht des Menschen durch den freien Willen, sondern Gottes, die dem Menschen durch die Gemeinschaft der göttlichen Natur gegeben wird, in Christo nicht annahmen, daß sie dieses Geheimniß nicht anerkannt haben. *Plenitudo quippe legis non est nisi charitas* et utique charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, non per nos ipsos, nec viribus propriae voluntatis, sed per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Vergleiche hiermit die plena justitia oben. Denn, fügt er bei[2]), neque voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia juvatur, sed ideo juvatur, quia non tollitur. Augustinus und Alypius sahen sich, als Pelagius an die Demetrias ein Buch geschickt hatte, worin er sie für seine Lehre zu gewinnen suchte, dadurch veranlaßt, an deren Mutter Juliana einen Brief [3]) zu schreiben, um sie und die Ihrigen vor dem Gift zu warnen. Aut certe, heißt es darin [4]), in eodem libro invenite aliquid, si potestis, ubi excepta natura, *excepto quod ad eamdem naturam pertinet arbitrio voluntatis,* excepta remissione peccatorum et revelatione doctrinae, tale Dei adjutorium confiteatur, quale confitetur ille qui dixit: cum scirem, quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cujus esset hoc donum; adii Dominum et deprecatus sum illum. Neque enim iste aut naturam precando volebat accipere, in qua conditus erat; *aut de naturali voluntatis arbitrio satagebat, cum quo conditus erat;* aut remissionem peccatorum desiderabat, qui potius continentiam, ne peccaret, optabat; vel quid facien-

---

sern Ziel abführen. Es genügt zum Beweis, daß nur von übernatürlichen Werken die Rede seyn kann.

[1]) c. 2. [2]) n. 10. [3]) ep. 188. [4]) c. 3. n. 12. 13.

dum esset scire cupiebat, cum jam se scire fateretur, cujus esset hoc donum: sed utique tantas voluntatis vires, tantum dilectionis ardorem volebat accipere spiritu sapientiae, qui sufficeret ad implendam magnitudinem continentiae.... Satis dici non potest, quantum cupiamus in eorum hominum scriptis, qui propter acrimoniam atque facundiam leguntur a plurimis, apertam confessionem illius gratiae reperiri, quam vehementer commendat apostolus, qui etiam ipsius mensuram fidei (sine qua impossibile est Deo placere, ex qua justus vivit, quae per dilectionem operatur, ante quam et sine qua omnino nulla cujusquam bona opera existimanda sunt, quoniam omne, quod non est ex fide, peccatum est). Deum dicit unicuique partitum: nec sola revelatione scientiae nos divinitus adjuvari, ut pie justeque vivamus, quae sine charitate inflat; verum etiam inspiratione charitatis ipsius, quae plenitudo legis est, et quae cor nostrum, ut scientia non inflet, aedificat. Wie kann man klarer das natürliche Vermögen der Freiheit und den übernatürlichen Gnadenbeistand unterscheiden?

Augustinus hält deutlich den Unterschied zwischen natürlichen und übernatürlichen guten Werken fest. Nachdem er im Buche de spiritu et litera [1]) festgesetzt hatte, das göttliche Ebenbild sey auch in Nichtgerechtfertigten nicht ganz zerstört und sie vermöchten auch noch Gutes zu thun, fügt er hinzu, [2]) da er schwankte, ob er die Stelle Gentes naturaliter quae legis sunt faciunt von den bekehrten oder nicht bekehrten Heiden verstehen solle: Sed quodlibet horum accipiatur, constat gratiam Dei promissam esse Testamento Novo etiam per Prophetam: eamdemque gratiam in eo definitam, ut scribantur leges Dei in cordibus hominum.... Hoc donum spiritus sancti est, quo diffunditur charitas in cordibus nostris: charitas non quaelibet, sed charitas Dei de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, ex qua justus in hac peregrinatione vivens ad speciem quoque perducitur post speculum et aenigma, et quidquid erat ex parte, ut facie ad faciem cognoscat, sicut et cog-

1) c. 27. n. 48. 2) c. 28. n. 49.

nitus est.... Opus enim, quod qui fecerit, vivet in eo non fit nisi a justificato [1].... Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit: sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur, nisi libero arbitrio: sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium justitiae dilectio, per justitiae dilectionem legis operatio [2], worin eine doppelte Freiheit unterschieden wird, die eine, welche das Gesetz erfüllt, und die andere, welche auf die sanatio animae folgt. So auch in seinem 2. Tractat über den 31. Psalm: Beati quorum remissae sunt iniquitates etc. [3] Psalmus gratiae Dei et justificationis nostrae nullis praecedentibus meritis nostris, sed praeveniente nos misericordia Domini Dei nostri commendatus maxime ore apostolico... a nostra tenuitate susceptus est cum vestra charitate tractandus.... Hunc autem psalmum ad *eam gratiam* pertinere, *qua christiani sumus*, testatus est apostolus Paulus: unde ipsam lectionem vobis legi voluimus. Hoc dixit apostolus, cum *commendaret justitiam, quae ex fide est*, adversus eos qui gloriantur de justitia, *quae est ex operibus*, hoc ait: Quid ergo dicemus invenisse Abraham patrem nostrum secundum carnem? Si enim Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non ad Deum. Avertat ipse Deus a nobis talem gloriam, et illud potius audiamur: Qui gloriatur, in Domino glorietur. Multi enim gloriantur de operibus et invenis multos paganos propterea nolle fieri christianos, quia quasi sufficiunt sibi de bona vita sua. Bene vivere opus est, ait: quid mihi praecepturus est Christus? Ut bene vivam? Jam bene vivo: quid mihi necessarius est Christus? Nullum homicidium nullum furtum, nullam rapinam facio, res alienas non concupisco, nullo adulterio contaminor. Nam inveniatur aliquid in vita mea quod reprehendatur, et qui reprehenderit, faciet christianum. Habet

---

1) c. 29. n. 51. 2) c. 30. 3) n. 1. 2. sqq.

gloriam, sed non ad Deum: Non autem sic pater noster Abraham. Nun beruft er sich darauf, daß es heiße, Abraham habe geglaubt und sey gerechtfertigt worden; die Rechtfertigung sey also aus dem Glauben. Alsogleich aber begegnet er dem Mißverstand, als seyen die Werke gleichgültig, und erklärt, wie der Glaube rechtfertige, woraus wir noch deutlicher sehen, welchen Werth höherer Art er den Werken, die moralisch gut sind, beigefügt wissen wollte [1]: Laudo superaedificationem operis, sed video fidei fundamentum: laudo fructum boni operis, sed in fide agnosco radicem. Si autem hoc praeter fidem rectam faceret Abraham, nihil illi prodesset qualecunque illud opus esset.... Ea enim opera, quae dicuntur ante fidem, quamvis videantur laudabilia, *inania* sunt. Ita mihi videntur esse ut magnae vires et cursus celerrimus praeter viam. Nemo ergo computet opera sua ante fidem: ubi fides non erat, bonum opus non erat (d. h. erat inane). Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Und nun vergleicht er einen tugendhaften Heiden mit einem Steuermanne, der kräftig sein Schiff lenkt; aber nicht auf der rechten Bahn, d. h. die Werke solcher sind natürlich gut, aber sie führen nicht zum rechten, uns einmal vorgesteckten Ziele der übernatürlichen Seligkeit. Nicht minder klar werden beide Sphären auseinander gehalten in folgender Stelle [2], worin er den Text des Apostels commentirt: Quid habes, quod non accepisti, etc.: In hac apostoli evidentissima intentione qua contra humanam superbiam loquitur, ne quisquam in homine, sed in Domino glorietur, dona Dei naturalia suspicari, sive ipsam totam perfectamque naturam, qualis in prima conditione donata est, sive vitiatae naturae qualescunque reliquias, nimis, quantum existimo, absurdum est... sit gratia naturae attributa, qua sumus animalia rationalia discernimurque a pecoribus; sit etiam gratia naturae attributa, qua in ipsis hominibus a deformibus pulchri, vel ingeniosi discernuntur a tardis, ac siquid ejusmodi est: sed non se ille, quem coercebat Apostolus, adversus pecus inflabat, nec adversus hominem alte-

---

[1]) n. 3. 4. [2]) De praed. Ss. c. 5. n. 10.

rum de aliquo naturali munere, quod inesse posset, et pessimo; sed aliquod bonum, quod pertineret ad vitam bonam; sibi, non Deo tribuens, inflabatur.... Ut enim naturae, fidem posse habere, numquid et habere? Posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturae est hominum: habere autem fidem, quemadmodum charitatem *gratiae est fidelium.*

Da im vorigen Text von einer gratia, qua christiani sumus [1]), und hier von einer gratia fidelium die Rede ist, so müssen wir diesen Ausdruck, der viel Licht auf die Lehre Augustins wirft, näher erklären. Augustinus nennt gratia Christi oder gratia Dei per Christum oder selbst gratia allein antonomastisch nur jene, welche den Glauben an Christus mit umfaßt; dies erklärt er selbst: gratia per fidem Jesu Christi eorum tantummodo est, quorum est ipsa fides [2]), daher Augustin und seine Schüler, obgleich sie auch den Heiden Gnaden zugestehen, zu läugnen pflegen, daß die Heiden die Gnade Christi hätten. So sagt Augustin [3]): pagani non habent gratiam Dei per J. C. D. N., und wiederum [4]): Communis est omnibus natura, non gratia, fügt aber hinzu: qua facti sumus populus ejus et oves pascuae ejus per J. C. D. N. So sagen auch die auf Sardinia geflüchteten afrikanischen Bischöfe in ihrem Synodalschreiben: De gratia vero non digne sentit, quisquis eam putat omnibus hominibus dari, cum non solum non omnium sit fides, sed adhuc nonnullae gentes inveniantur, ad quas fidei praedicatio non pervenit. Den Unterschied hat der Verfasser des Werkes de vocatione gentium aus der Augustinischen Schule, der des Augustinus Lehre nach seinen Grundsätzen vertheidigt und erläutert, ganz vollständig ausgebildet, indem er eine gratia Dei und eine gratia Christi unterscheidet: In extremis mundi partibus sunt aliquae nationes, quibus nondum *gratia salvatoris* illuxit .... quibus tamen illa mensura generalis auxilii, quae desuper omnibus semper hominibus est praebita non negatur [5]). Dagegen: In cunctis

---

1) Dieser Ausdruck findet sich auch im Schreiben des Concils von Carthago von 416 an Innocenz I. 2) de grat. et. lib. arb. c. 13. 3) Serm. 5. de verbis Apostoli c. 11. 4) Serm. 11. de verbis Apostoli c. 4. 5) l. 2. c. 17.

retro saeculis *gratiam Dei* omnibus hominibus adfuisse [1]), gerade so, wie Augustinus bei Cornelius die fides Dei und die fides Christi unterscheidet [2]). Aus diesem Unterschiede sehen wir aber zugleich, daß die Gnade, welche Augustinus und seine Schule gegen die Pelagianer vertheidigten, ganz besonders jene ist, die zum Glauben und zu Werken, die im Glauben gesetzt werden, nothwendig ist, und daß die Fähigkeit zu handeln, die sie dem gefallenen Menschen absprechen, nur der Mangel einer höhern Potenz zu einer höheren Art des Handelns ist.

Höchst interessant sind in Beziehung auf die gegenwärtige Frage das Schreiben der fünf afrikanischen Bischöfe Augustinus, Aurelius, Alypius, Evodius und Possidius an Innocenz I., [3]) dann das des Augustinus an den Bischof Johannes von Jerusalem [4]), und ein drittes an Sixtus [5]), damals Priester, später Bischof von Rom, welche ausführlich zu lesen vom größten Nutzen seyn wird. Hier nur einige Stellen daraus.

Im ersten Schreiben erzählen die fünf Bischöfe, wie Pelagius die Synode von Diospolis getäuscht habe, indem er dort betheuert habe, er nehme die Nothwendigkeit der Gnade an, worunter er aber den freien Willen verstand. His auditis verbis catholici antistites [6]) nullam aliam Dei gratiam intelligere potuerunt, nisi quam in libris Dei legere et populis Dei praedicare consueverunt: eam utique, de qua dicit Apostolus: Non irritam facio gratiam Dei. Nam si per legem justitia, ergo Christus gratis mortuus est; sine dubio *gratiam, qua justificamur ab iniquitate et qua salvamur ab infirmitate,* non qua creati sumus cum propria voluntate. Nam si intellexissent illi episcopi eam illum dicere gratiam, quam etiam cum impiis habemus, cum quibus homines sumus, negare vero eam, *qua christiani et filii Dei sumus;* quis eum patienter catholicorum sacerdotum non dicimus audiret, sed ante oculos suos ferret? . . . . Etsi enim [7]) quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei qua creati sumus, ut nonnihil essemus, nec ita essemus aliquid ut cadaver quod non vivit, aut arbor, quae non sentit . . . . alia est tamen qua

[1]) l. 2. c. 31. [2]) de praed. Ss. c. 7. [3]) ep. 177. [4]) ep. 178. [5]) ep. 194. [6]) n. 2. [7]) n. 7.

praedestinati vocamur, justificamur, glorificamur.... Hanc [1]) apostolica doctrina gratiam non immerito appellat, *qua salvamur et justificamur ex fide Christi*. . . . . . Per legem et illi [2]) justificari se arbitrantur, sufficiente sibi ad eam custodiendam libero arbitrio, justitia sua prolata ex natura humana; non donata ex gratia divina, propter quod justitia Dei dicitur. In dem Briefe an Sixtus unterscheidet er noch deutlicher die übernatürliche Gnade, indem er sie auch derjenigen entgegensetzt, die der noch nicht einwohnende Geist verleiht [3]): Sicut nemo *recte* sapit, *recte* intelligit, *recte* consilia ac fortitudine praevalet, nemo scienter pius est vel *pie* sciens, nemo *timore casto* Deum timet, nisi acceperit Spiritum sapientiae et intellectus, consilii et *fortitudinis*, scientiae et pietatis et timoris Dei; nec habet quisquam *virtutem veram*, charitatem sinceram, continentiam *religiosam* nisi per Spiritum virtutis et charitatis et continentiae: ita sine Spiritu fidei non est recte quispiam crediturus, nec sine Spiritu orationis *salubriter* oraturus. Non quia tot sunt spiritus, sed omnia haec operatur unus atque idem Spiritus dividens propria unicuique prout vult, quia Spiritus ubi vult spirat: sed quod fatendum est aliter adjuvat nondum inhabitans, aliter inhabitans. Nam nondum inhabitans adjuvat ut sint fideles, inhabitans adjuvat jam fideles.

Ein doppeltes sehr kräftiges Argument, um zu beweisen, daß die heidnischen Tugenden nicht genügen, bringt er in folgender Stelle vor [4]): Si per doctrinas hominum qualiscunque justitia, ergo Christus gratis mortuus est. Per quod enim est vera justitia, per hoc etiam regnum Dei. Deus namque ipse, quod absit, erit injustus, si ad ejus regnum verus non admittitur justus. Dieses Argument setzt offenbar voraus, daß zur Erlangung der Seligkeit mehr nothwendig sey, als eine blos natürliche Tugend. Später [5]) bringt er die Definition der Tugend von Cicero vor: Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus, und bemerkt darüber: Verum

---

[1]) n. 8. [2]) n. 14. [3]) n. 18. [4]) l. 4. cont. Julian. c. 3. n. 17. [5]) n. 19.

dixerunt, sed quid sit consentaneum liberandae ac beatificandae naturae mortalium nescierunt.... Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fidem, quae in Christo est, vera promittit, nihil prosunt homini virtutes: nullo modo verae possunt esse virtutes. Eine ähnliche Disputation findet sich wieder im opus imperfectum gegen Julian [1]. Da nämlich dieser klagte, man zerstöre die Freiheit, auch die Heiden thuen Gutes, antwortete Augustin: Hoc est utique, quod agit haeresis vestra: ad hoc enim additis et gentiles, ne piae fortitudinis opus Dei gratia Christiani facere potuisse aut fecisse credantur; *quae Christianis est propria, non Christianis gentilibusque communis.* Audite ergo et intelligite: Fortitudinem Gentilium mundana cupiditas, fortitudinem autem Christianorum Dei charitas facit, quae diffusa est in cordibus nostris, non *per voluntatis arbitrium,* quod est a nobis, sed *per Spiritum Sanctum,* qui datus est nobis. Dieser Text wurde vom 2. Arausicanischen Concil zu seinem 17. Canon benützt.

Denselben Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Tugend finden wir in einer Stelle aus dem 45. Tractat in Johannem: Dominus de grege suo et de ostio, quo intratur ad ovile similitudinem proposuit in hodierna lectione. Dicant ergo Pagani: Bene vivimus. Si per ostium non intrant, quid prodest eis, unde gloriantur? (Er läugnet nicht, daß sie gut leben können, aber er behauptet, dieses nütze nicht zum ewigen Leben.) *Ad hoc enim debet unicuique prodesse bene vivere, ut detur illi semper vivere:* nam cui non datur semper vivere, quid prodest bene vivere? Quia nec bene vivere dicendi sunt, qui finem bene vivendi vel caecitate nesciunt, vel inflatione contemnunt. Non est autem cuiquam spes vera et certa semper vivendi, nisi agnoscat vitam, quod est Christus et per januam intret in ovile etc.

Dieser Unterschied ist endlich der Gegenstand des 349. Sermo: Charitas, heißt es da, alia est divina, alia humana: alia est humana licita, alia illicita. Die charitas humana licita wird

---

[1] l. 1. n. 83.

dann bezeichnet als diejenige, die wir zu unsern Eltern, Freunden haben dürfen und sollen: liceat vobis humana charitate diligere conjuges, diligere filios, diligere amicos vestros, diligere cives vestros. . . . Sed videtis istam charitatem esse posse et impiorum id est paganorum, Judaeorum, haereticorum. Allein sogleich fügt er die Anforderung hinzu, diese Liebe zu einer übernatürlichen zu machen: Amate filios vestros, amate conjuges vestras etsi saeculariter. Nam secundum Christum amare debetis, ut secundum Deum illis consulatis et non in eis nisi Christum diligatis et oderitis in vestris si Christum habere noluerint. Ipsa enim est charitas illa divina. Nam quid eis proderit transitoria et mortalis charitas vestra? Tamen quando et humanitus diligitis, plus Christum amate. Non dico ut non diligas patrem, sed plus dilige Christum etc.

Ziehen wir nun das Resultat aus dieser Reihe von Texten, die wir so lange gemacht haben, weil es sich um einen sehr wichtigen Punkt zum Verständniß des Augustinus und der katholischen Lehre von der Nothwendigkeit der Gnade handelt. Das Gute, zu dem wir unfähig geworden sein sollen, ist nicht das officium [1]), nicht das Gute, das aus dem bloßen natürlichen freien Willen hervorgeht, nicht die Tugenden, welche auch die Heiden haben können, sondern bona conversatio cui vita aeterna debetur [2]), opus quod qui fecerit vivet ex eo, bonum beatificum [3]), bonum, quod ad salutem pertinet [4]); es ist plena justitia, agere sicut agendum est, virtus vera, bonum vere bene facere [5]), justitia Dei, donata ex gratia divina, justitia, quae ex fide est, pie scire, recte sapere, salubriter orare, timore casto Deum timere, pia fortitudo, fortitudo christianorum, quae proprie opera nuncupantur, in quibus juste vivitur [6]). Also ist es offenbar eine besondere Art des Guten, welches allein uns zu dem von Gott uns gesetzten Ziele führt, zu dem wir mit unsern natürlichen Kräften nicht fähig sind. Die Gnade, welche uns dazu gegeben werden soll, ist gratia Christi, gratia Dei per

---

1) de grat. et lib. arb. c. 4. n. 6. 2) Contra Julian. l. 4. c. 3. n. 21. 3) Opus impf. l. 1. n. 95.; cont. Julian. l. 4. c. 3. n. 33. 4) Araus. can. 7. 5) Enarr. in Ps. 118. Serm. 22. 6) de praed. Ss. c. 7.

Jesum Christum, qua christiani sumus, qua facti sumus populus ejus et oves pascuae ejus, qua filii Dei sumus, qua justificamur ex fide Christi, gratia fidelium, ex qua justus vivit, potestas filios Dei fieri, inspiratio charitatis, adjutorium gratiae, quae per incarnationem Unigeniti ejus revelata atque donata est, alſo eine beſondere Gnade, und zwar ganz beſonders die der Juſtification und die Gnadenbeiſtände zu Werken, welche verdienſtlich ſeyen für die übernatürliche Anſchauung Gottes, aber auch zu denjenigen, die zur Juſtification hinleiten, mit einem Worte, eine übernatürliche Gnade zu übernatürlichen Werken. Sicut enim, ſagt Auguſtinus [1]), non est a carne, sed super carnem, quod carnem facit vivere, sic non est ab homine, sed *super hominem*, quod hominem facit beate vivere, nec solum hominem, sed etiam quamlibet potestatem virtutemque coelestem. Die Freiheit, die verloren ſeyn ſoll, iſt libertas charitatis [2]), libertas liberata, libertas habendi plenam justitiam, nicht das natürliche liberum arbitrium, das er natura zu nennen pflegt. Schließen wir daraus, daß, wenn Auguſtinus ſagt, wir hätten durch Adams Fall die Freiheit zum Guten verloren, dieß nicht bedeutet, daß wir die natürliche Potenz verloren haben, ſondern vorzugsweiſe, daß uns das Gute übernatürlicher Art unmöglich geworden iſt, ohne deſſen Annahme er keine abſolute Nothwendigkeit der Gnade vertheidigen zu können glaubte, da er ſagt, wenn auch das natürlich Gute genügend wäre, würde Chriſtus umſonſt geſtorben und Gott ungerecht ſeyn, indem er wahrhaft Gute aus ſeinem Reiche ausſchließen würde. Man könnte nur noch fragen, warum Auguſtinus ſich einer ſo uneigentlichen Redeweiſe bedient habe. Die Antwort iſt einfach dieſe: weil er ſeinen Ausdruck ſtets auf die Schrift baſirte. Er las darin: Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis; dedit eis potestatem filios Dei fieri; auf dieſe Stellen baute er fort. Welche tiefe Einſicht der Pauliniſchen Briefe zeigt ſich nicht in ſeiner Theorie, welches Verſtändniß derſelben ſchließt er uns nicht auf?

Das eben Geſagte macht es auch klar, in welchem Sinne

---

1) De Civ. Dei. l. 19. c. 25. 2) De nat. et grat. c. 65.

Augustinus sagte, daß die Heiden und überhaupt die Nichtjustificirten nichts Gutes thun könnten und daß ihre Tugenden splendidia vitia seyen. Es ist sicherlich nicht der, nach welchem die Reformatoren es sagten, und es ist daher eine ganz verfehlte Entschuldigung, wenn H. Th.[1]), um das Gehässige der Sache zu mildern, sich auf Augustin beruft. Augustin verstand unter peccatum alles, was das wahre Ziel des Menschen verfehlt, also auch Werke, die natürlich gut, aber nicht salutaria sind. Dann zog er in Erwägung, daß der Mensch ohne Beistand der Gnade selten das Gute aus ganz reinen und uneigennützigen Motiven thut.

Dies geht bereits aus manchen der so eben angeführten Stellen deutlich hervor, aus der bereits erwähnten Unterscheidung zwischen der gratia Dei und der gratia Christi, den Gnadenbeiständen des einwohnenden und nichteinwohnenden Geistes.

Im Buche de spiritu et litera legt er[2]) als Einwendung gegen seine Lehre von der Nothwendigkeit der Gnade die Stelle des Apostels vor: Gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt. Diese legt er zuerst von den bekehrten Heidenvölkern, und das naturaliter von der in Adam verlorenen und wieder erworbenen natura aus. Doch ist er weit entfernt, die Stelle nicht auch von nicht bekehrten Heiden verstehen zu wollen, sondern er sucht sie auch für diese Annahme mit seiner Lehre zu vereinigen. Si autem, heißt es[3]), hi qui naturaliter quae legis sunt faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum, quos Christi justificat gratia; sed in eorum potius, quorum etiam impiorum, nec Deum veraciter justeque colentium, quaedam tamen facta vel legimus, vel novimus vel audimus, *quae secundum justitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus,* quanquam si discutiantur, quo fine fiant, *vix* inveniuntur, quae justitiae debitam laudem defensionemve mereantur. Verumtamen, quia non *usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint,* unde

---

[1]) p. 54. [2]) c. 26. [3]) c. 27. n. 48. et c. 28.

merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere; si hoc est quod dictum est, quia Gentes, quae legem non habent, hoc est legem Dei, naturaliter, quae legis sunt, faciunt, et quia hujusmodi homines ipsi sibi sunt lex et scriptum opus legis habent in cordibus suis, *id est non omnino deletum est, quod ibi per imaginem Dei, cum crearentur, impressum est:* etiam sic illa differentia non perturbabitur, qua distat a vetere testamentum novum, eo quod per novum scribitur lex Dei in corde fidelium, quae per vetus in tabulis scripta est. Hoc enim illic scribitur per renovationem, quod non omnimodo deletum est per vetustatem. Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per testamentum novum, quam non penitus impietas aboleverat; *nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest;* ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per injustitiam, profecto scribitur renovata per gratiam. Nec istam inscriptionem, *quae justificatio est,* poterat efficere in Judais lex in tabulis scripta, sed solum praevaricationem. Nam et ipsi homines erant *et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit: sed pietas quae in aliam vitam transfert beatam et aeternam,* legem habet immaculatam, convertentem animas, ut ex illo lumine renoventur, fiatque in eis: signatum est super nos lumen vultus tui Domine. Unde aversi obsolescere meruerunt: *renovari autem nisi gratia christiana, hoc est nisi Mediatoris intercessione non possunt.* . . . . Sicut non impediunt a vita aeterna justum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur: sic ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur.

Wir sehen aus dieser Stelle, daß Augustinus die Nichtgerechtfertigten nicht positiv impios nennt, d. h. als wenn sie stets Böses thäten, da er ausdrücklich sagt, sie thäten gute Werke, die man nach der Regel der Gerechtigkeit loben müsse, noch auch als wenn sie dieses Gute stets aus schlechten Motiven thäten, da er sagt, **kaum** finde man sie hierin rein; sondern diese

impietas ist negativ zu fassen, als der Mangel der pietas, quae in aliam vitam transfert beatam et aeternam, ohne welche ad salutem aeternam nihil prosunt bona opera, der Mangel des in das Herz durch die Gnade geschriebenen Gesetzes, der justificatio, der gratia christiana.

Dasselbe gilt vom Ausdruck peccatum [1]): Si gentilis, inquis (Juliane), nudum operuerit, numquid quia non est ex fide, peccatum est? Prorsus in quantum non est ex fide peccatum est; non quia per se ipsum factum, quod est nudum operire, peccatum est: sed de tali opere non in Domino gloriari solus impius negat esse peccatum. . . . . Quoniam saltem concedis opera infidelium, quae tibi eorum videntur bona, non tamen eos ad salutem sempiternam regnumque perducere; scito nos illud bonum hominum dicere illam voluntatem bonam, illud opus bonum, sine Dei gratia, quae datur per unum mediatorem Dei et hominum, nemini posse conferri, per quod solum homo potest ad aeternum Dei donum regnumque perduci. Also opera bona nach Augustin sind blos diejenigen, die zum Himmel führen; es gibt dagegen andere, die auch gut sind, aber nicht zum Himmel führen: diese nennt er peccata, nicht als wären sie gegen die moralischen Gesetze, sondern weil sie nicht aus dem Glauben hervorgehen und nicht verdienstlich sind für das ewige Leben.

Augustin lehrt häufig, daß den Heiden auch Gnaden zum Gutesthun verliehen werden. Da nun ein Werk, das mit Gottes Beistand gewirkt worden, doch sicherlich kein schlechtes seyn kann, so mußte Augustinus nothwendigerweise diese Werke für gute ansehen. Adulter non fuisti, läßt er Gott zu einem nunmehr bekehrten Heiden sprechen [2]), in illa tua vita praeterita plena ignorantia, nondum illuminatus, nondum bonum malumque discernens, nondum credens in illum, qui te nescientem regebat. Hoc tibi dicit Deus tuus! Regebam te mihi, servabam te mihi. Ut adulterium non committeres, suasor, defuit; ut suasor deesset, ego feci. Locus et tempus defuit, et ut haec deessent, ego feci. Adfuit suasor, non

---

[1]) Cont. Julian. l. 4 n. 30 et n. 33. [2]) Serm. 99. c. 6.

defuit locus, non defuit tempus: *ut non consentires, ego terrui* (die innere Gnade). Agnosce ergo gratiam ejus, cui debes et quod non admisisti.

Dazu muß in Erwägung gezogen werden, daß Augustinus mehrere Grade des Glaubens unterscheidet; daß, wenn er also sagt: omne quod non est ex fide peccatum est, dies nicht einmal von der fides stricto sensu zu verstehen sey, sondern daß man die fides auch in einem weiteren Sinne als fides inchoata verstehen könne. So sagt er [1]): Fides et inchoata et perfecta donum Dei est, und ausführlicher [2]): Incipit homo percipere gratiam ex quo incipit Deo credere vel interna vel externa admonitione motus ad fidem. Sed interest, quibus articulis temporum vel celebratione sacramentorum gratia plenior et evidentior infundatur. Non enim catechumeni non credunt, aut vero Cornelius non credebat Deo, cum elemosynis et orationibus dignum se praeberet, cui angelus mitteretur, sed nullo modo ista operaretur, nisi ante credidisset; nullo modo autem credidisset, nisi vel secretis per visa mentis vel manifestioribus per sensus corporis admonitionibus vocaretur. Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum coelorum, sicut in Catechumenis, sicut in ipso Cornelio, antequam sacramentorum participatione incorporaretur ecclesiae. In quibusdam vero tanta est, ut jam corpori Christi et sancto Dei templo deputentur..... Fiunt ergo inchoationes quaedam fidei, conceptionibus similes, non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur aeternam.

Um ein Beispiel beizufügen, dessen sich Augustin oft bedient, so war Cornelius nach seiner Ansicht vor seiner Taufe nicht justificirt; er war nicht vom Leibe Christi [3]), er hatte nicht den Glauben an Christus, ohne den er nicht selig werden konnte [4]). Dennoch nimmt er an, er habe gute Werke gethan: elemosynas eorum acceptaverat (Deus); ja er sagt sogar: Hujus elemosynae eum ad quemdam modum mundaverant [5]); er gesteht

---

[1]) Praed. Ss. c. 8 n. 16. [2]) Qu. ad Simpl. qu. 2 n. 2. [3]) Serm. 149, c. 6. 7. [4]) De praed. S. c. 7. [5]) Serm. 149.

ihm einigen Glauben zu: nec tamen sine aliqua fide donabat et orabat [1]. Nur meint er: quidquid boni habebat prodesse illi non poterat [2]; si posset sine *fide Christi* esse salvus, non ad eum aedificandum mitteretur architectus Petrus. [3])

Zum Schluß noch eine Stelle, die vielleicht die klarste ist, die Augustin jemals geschrieben hat, und welche zugleich den Einwurf beseitigt, als habe er wenigstens angenommen, die Werke der Heiden seyen stets böse wegen des Motivs, wenn auch nicht wegen des officium. [4]) Er allegorisirt darin über den Sabbath; er will zeigen, daß auch dies Gebot wie die übrigen im neuen Bunde geblieben sey, und wendet es auf die Werke der Christen an: In illa autem requie ubi opera servilia jubentur cessare, magna est altitudo gratiae Dei. Tunc enim fiunt cum requie opera bona, cum fides per dilectionem operatur: timor autem tormentum habet, et in tormento quae requies? Unde timor non est in charitate: charitas autem diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Ideo Sabbathum requies Sancta est Domino: Dei scilicet gratiae tribuenda, non nobis velut ex nobis. *Alioquin nostra opera sic erunt, ut sint humana aut peccata: aut cum timore non cum dilectione* et ideo servilia sine requie. Er unterscheidet also Werke, die im heiligen Geist geschehen, charitas divina, wie wir an einer andern Stelle sehen, opera humana oder inania, dann peccata, was hinsichtlich des officium verfehlt ist; und dann Werke, die nicht aus Liebe, sondern aus Furcht geschehen, also gut hinsichtlich des officium seyn mögen, aber schlecht sind hinsichtlich des Motivs.

Ziehen wir also hieraus den Schluß, Augustin nannte die Werke, die ohne die übernatürliche Gnade geschehen, nur insofern schlecht, als sie zum ewigen Leben, dem übernatürlichen Ziel des Menschen, nicht nützen. Er hielt den Menschen für unfähig und unfrei nicht zu jedem Guten, sondern nur zum übernatürlichen und verdienstlichen.

Ein anderer Grund, um dessenwillen uns Augustinus der Nothwendigkeit unterworfen seyn läßt, ist dieser, weil wir ohne

---

[1]) De praed. Ss. l. c. [2]) l. 1. de bapt. cont. Donatistas. c. 8.
[3]) De praed. Ss. l. c. [4]) Quaestionum in Heptateuchum l. 2 n. 172.

eigene Willensthat nothwendig die Erbsünde überkommen und den Widerstreit der untergeordneten Begierlichkeit in uns fühlen. Letzteres ist der Mangel an Freiheit ad perfectionem justitiae. Die Pelagianer behaupteten nämlich, der Mensch, dessen Natur vollkommen gesund sey, könne zur ἀπαθεία der Stoiker gelangen, d. h. durch Kampf dahin kommen, daß er keine, auch unwillkürliche Regungen der Begierlichkeit mehr in sich fühle. Daß dieses ein Controverspunkt zwischen Katholiken und Pelagianern war, geben die fünf Bischöfe in ihrem Brief an Innocenz I. [1]) an: Non solum ad facienda, verum etiam ad perficienda mandata divina per liberum arbitrium humanam sibi sufficere naturam. Was aber die perfectio boni ist, erklärt Augustin sehr häufig auf die angegebene Weise, z. B. [2]): Perfectio boni est, ut nec ipsa concupiscentia peccati sit in homine, cui quidem quando bene vivitur non consentit voluntas, verumtamen non perficit bonum, quia inest adhuc concupiscentia, cui repugnat voluntas.

Zum Beweis des Behaupteten einige Stellen! So ruft er dem Julian [3]), der ihm die Stelle vorhielt: omnis, qui facit peccatum, servus est peccati. Cur autem illudis sensibus tardis et ita insinuas verba Domini, quasi dixerit, servum non esse peccati, nisi qui fecerit ipse peccatum? . . . Sunt servi peccati originalis, qui peccatum ipsi nondum faciunt et ab hoc vinculo servitutis regeneratione solvuntur. Julian warf ihm ebenso [4]) seinen bekannten Satz vor, die Freiheit habe sich selbst zerstört, und klagte ihn des Manichäismus an. Superius quae dicta sunt, antwortet Augustinus, satis indicant et catholicum dogma nostrum et dogma haereticum vestrum de primis hominibus et posteris eorum; illis rectis a Deo conditis, istis autem, quamvis eodem conditore, tamen de natura peccato vitiata cum peccati vinculo exortis atque a salute, in qua homo primitus factus est in contagionis languorem et mortis necessitatem originis conditione dejectis.

---

[1]) Ep. 177. [2]) l. I. Retr. c. 15. cf. Cont. 2. ep. Pelag. l. 1. c. 10. n. 19 und das ganze Buch de perfectione justitiae gegen Cölestius. [3]) Opus impf. l. 1. n. 88. [4]) Ibid. l. 6. n. 8.

Propter quod eis ope opus est salvatoris, qui primum salvos facit remissione omnium peccatorum, post etiam omnium sanatione languorum. Jam baptizatis enim et eis qui jam Spiritum Sanctum acceperant dicebat Apostolus: Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem: haec enim invicem adversantur, ut non ea, quae vultis faciatis. Ubi tu, qui negas liberum arbitrium vires suas perdidissse peccando, id est, male se utendo; quid respondebis, audiens, quod carne concupiscente adversus spiritum; non ea quae volunt faciant [1]. Augustinus unterscheidet von den übrigen Sünden gewisse Sünden, welche zugleich Strafe der Sünde sind. Diese, sagt er, sind nicht frei gesetzt. Stets aber gibt er als solche an die Erbsünde, und die Sünde (uneigentlich also genannt) der ungeregelten Begierlichkeit. Da ihm Julian [2]) seine eigene Definition der Sünde vorhielt, die er in seinen Werken gegen die Manichäer aufgestellt: Peccatum est voluntas admittendi vel retinendi quod justitia vetat et unde liberum est abstinere, antwortete er sogleich: Hic peccatum definitum est, quod tantummodo peccatum est, non quod etiam poena peccati. . . . Si tria ista discernas et scias aliud esse peccatum, aliud poenam peccati, aliud utrumque, id est, ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati, intelligis quid horum trium pertineat ad illam definitionem, ubi voluntas est agendi, quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere. Peccatum namque isto modo definitum est, non peccati poena, non utrumque. . . . Tertium vero genus ubi peccatum ipsum est et poena peccati, potest intelligi in eo, qui dicit: Quod nolo malum, hoc ago. Ad hoc pertinentetiam omnia, quae per ignorantiam cum aguntur mala, non putantur mala vel etiam putantur bona (dieses malum ist als materielle Sünde zu verstehen) ... pertinet originale peccatum ad hoc genus tertium, ubi sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati etc.

Augustinus läugnete also (nach dieser umständlichen Darstellung sind wir zu diesem Schluß berechtigt) durchaus die

---

1) Vgl. opus impf, l. 6. n. 13. 2) Opus impf. l. 1. n. 44 et 47. Vergl. l. 2. n. 38. Retract. l. 1. c. 15.

natürliche Freiheit im gefallenen Menschen nicht; er hielt sie für gemindert durch die entgegentretende Begierlichkeit; aber nie hat er zur Substanz des guten Werkes eine volle Unfreiheit angenommen, sondern nur lato sensu. Frei ist der Mensch bei jedem einzelnen Werke; nur wird er vermöge seiner Schwäche nicht alle Versuchungen überstehen, er wird kaum das Gute stets aus reinen Absichten thun, wenn ihm die Gnade nicht aufhilft. Dieß leuchtet ganz besonders daraus ein, daß er den Nichtgerechtfertigten nicht alle guten Werke abspricht. Eine absolute Unfähigkeit lehrte er nur hinsichtlich der übernatürlichen Werke der opera salutaria.

Stellen wir nun zum Schluß dieser Darstellung der Erbsünde und des Zustandes der Menschheit vor und nach derselben einige Reflexionen an! Möhler hatte es als einen Vorzug des katholischen Systems hervorgehoben, daß es den Supranaturalismus nicht erst nach dem Sündenfall anfange, sondern schon durch die Schöpfung begründet seyn lasse. Er hatte hierin einen tiefen Blick in den ganzen Zusammenhang der christlichen Lehre gethan und sah wohl ein, daß man ohne den Supranaturalismus darin durchzuführen, dieselbe nicht wohl halten könne. H. Thiersch dagegen [1]) meint, dieß verdiene weder Lob noch Tadel.

Das Christenthum lehrt, daß wie der Tod des Körpers so auch der Tod der Seele, dessen Strafe jener ist, über alle herrsche, auch über diejenigen, welche nicht gesündigt haben nach dem Beispiel Adams. Von dem neugebornen Kind gilt nach der Ueberzeugung des ganzen christlichen Namens der Satz, wenn einer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem hl. Geiste, so kann er nicht eingehn in das Himmelreich. Sobald man annimmt, daß dieser Defect im Kinde, der dasselbe unfähig macht zur Seligkeit zu gelangen, ein Verlust bloß natürlicher Fähigkeit ist, stürzt man sich in eine Unzahl von Absurditäten und Inconsequenzen. Eine Subtraction eines Stückes der menschlichen Natur soll es nicht seyn, sondern nur eine „Corruption" derselben. Diese Corruption des Menschen in seinem natürlichen Vermögen kann man sich so denken, daß er dermaßen im Ge-

---

[1]) p. 18.

brauch derselben gestört ist, daß er das moralisch Gute auch natürlicher Ordnung nicht mehr zu thun vermöge (dieß war doch wohl Luthers Lehre), daß er an unbesiegbarer Unkenntniß des Naturgesetzes leide; daß der Widerstreit der Begierlichkeit eine Verletzung des naturgemäßen Verhältnisses der Potenzen des Menschen zu einander sey und daß sie etwas an sich Böses sey. Allein, daß der Mensch zum natürlich Guten nicht frei wäre widerspricht der Erfahrung und der Schrift und mit solchen Lehren wird man wahrlich heut zu Tage nicht mehr viel Glück machen. Was die Concupiscenz angeht, haben wir uns bereits mehr als es nöthig war ausgesprochen. Man kann sich die Corruption der menschlichen Natur auch so denken, daß der Mensch den Gebrauch seiner Vernunft und seines freien Willens nicht ganz verloren habe. Allein worin soll denn die Erbschuld bestehen; wie soll auch das unschuldige Kind von der Seligkeit ausgeschlossen bleiben, da dem Menschen die Mittel zu seinem Ziel zu gelangen nach dieser Hypothese nicht ganz genommen sind, sondern ihm der Weg dazu nur erschwert würde? Wie werden diejenigen, die im bloßen Widerstreit des Fleisches gegen den Geist die Erbsünde finden wollen, jemals beweisen können, daß dieses dem Menschen „eine Verzeihung nöthig mache, um vor Gott bestehen zu können," da an diesem Uebel kein freier Wille des Nachkommens Adams Schuld ist, das innerste Bewußtseyn dem Menschen sagt, daß, so lange er nicht einwilligt keine Sünde da ist, und dieser Defect nicht Mangel eines nothwendigen Mittels ist, um zum Himmel zu gelangen? Wie soll dann eine Erlösung, eine Gnade, eine Offenbarung absolut nothwendig seyn? Dem Naturalisten gegenüber wird man keine damit vertheidigen können und es ist ein fehlgeschlagener Versuch, wenn ein protestantischer Gelehrter, dessen Werk gleichwohl unter den Protestanten vielen Beifall erlangt und viele Auflagen erlebt hat, aus dem Widerstreit zwischen Geist und Fleisch und der daraus entstehenden Schwäche des Menschen die Nothwendigkeit der Erlösung deduciren wollte: nur eine moralische Nothwendigkeit läßt sich auf diesem Wege herstellen. Wollen wir eine Erbsünde vertheidigen, wie sie das Christenthum lehrt, so dürfen wir deßhalb nicht Dinge aufbringen, die offenbar gegen die Ver-

nunft sind und die jedem Ungläubigen die Annahme des Christenthums erschweren. Dem Menschen, wie er ist, fehlt nichts an seinem wesentlichen Vermögen, noch ist ihm der Gebrauch derselben ganz genommen: er hätte ursprünglich geschaffen werden können, wie er ist. Dieß lehrt eine gesunde Philosophie; auch die Vernunft kömmt von Gott, sie kann der Offenbarung Widersprechendes nicht lehren, noch auch die Offenbarung was klar gegen die Vernunft ist, sondern nur was über ihr ist, dessen Gründe sie nicht erkennen, an dem sie Dunkelheit, aber nicht Widersprüche findet. Allen diesen Verlegenheiten entgeht man, wenn man die Erbsünde nicht als eine Verletzung der natürlichen Potenzen des Menschen, sondern als Verlust eines übernatürlichen Mittels zu einem übernatürlichen Ziel ansieht, und annimmt die Erbsünde schließe an sich nur von der übernatürlichen Anschauung Gottes aus. Denn dann sieht man einerseits deutlich ein, daß absolute Nothwendigkeit einer Wiedererlangung des unentbehrlichen übernatürlichen Mittels da ist, man sieht wie dieser Defect von der Seligkeit ausschließen soll, wie eine Erlösung, eine Offenbarung durchaus nothwendig ist; andererseits aber verträgt sich diese Lehre sehr gut mit den Erfahrungen, die der Mensch über seine eigene Natur macht, die unwillkürlichen Regungen der Sinnlichkeit werden nicht als Sünde hingestellt, dem Menschen Vernunft und Freiheit gelassen. Wenn man aber die Erbsünde und ihre Folgen als einen Verlust übernatürlicher Gaben ansieht, so muß man consequenter Weise auch den Urzustand der Menschheit, wie er in der Bibel geschildert wird als übernatürlich ansehen (was doch wohl offenbar von der Unsterblichkeit gilt). Man muß die Nothwendigkeit übernatürlicher Gnadenmittel nicht bloß vom Falle des Menschen ableiten, so daß sie bloße Heilmittel seyen, sondern davon, daß das Ziel des Menschen übernatürlich ist, und daß die für jeden Zustand dazu nothwendigen übernatürlichen Gnadenmittel, welche sich mit der Geburt aus Adam fortgepflanzt hätten, nun in Folge seiner Sünde verloren gegangen sind. Man muß mit Einem Worte den Supranaturalismus schon vor der Sünde anfangen und es ist keineswegs gleichgültig, wo man ihn anfängt, sondern ein entschiedener Vorzug des katholischen Systems.

Doch hier findet H. Th. neuen Anstand [1]). Also soll die Erbsünde bloß Verlust einer übernatürlichen Gnadengabe, peccatum minimum seyn? Mir ist unbegreiflich, wie man sie anders ansehen kann, so lange es sich von derselben handelt, in quantum inest unicuique proprium. Denn mit eigenem Willen ist sie doch wohl nicht begangen worden, die Concupiscenz ist nicht Sünde, so daß sie beständig fortbegangen würde, sondern die Erbsünde ist nur von Adam freithätig gesetzt worden. Betrachtet man sie also insoferne sie jedem Einzelnen eigen ist, so hat sie doch am wenigsten voluntarium in sich unter allen Sünden, folglich ist sie auch die kleinste Sünde, die jemand an sich haben kann, weil der verkehrte Wille das Sündhafte macht, das Formelle der Sünde ist. Insoferne sie aber als peccatum naturae, d. h. des ganzen Geschlechts in seinem Stammvater betrachtet wird, so ist sie freithätig von Adam gesetzt, der diesen Mangel an der übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, an der zur Erlangung des übernatürlichen Ziels nothwendigen, übernatürlichen Unterordnung unter Gott wissentlich herbeiführte und ist die größte der Sünden, die je begangen werden können. Hiemit fällt auch der Vorwurf zusammen, als werde nach katholischer Lehre die Erlösung fast unnöthig gemacht, der weit eher die protestantische trifft, nach der sich eine absolute Nothwendigkeit derselben nicht durchführen läßt.

---

1) p. 38. 39.

II. Capitel.

Gnade und Freiheit.

Nachdem wir den Zustand des Menschen nach der Sünde festgesetzt haben, können wir übergehen zur Frage, welches die Mittel seyen, mit deren Hülfe der Mensch in diesem Zustand zu seinem Ziel gelangen soll, ob es die Gnade ohne alle Mitwirkung der Freiheit sey oder nicht, und welches die Art und Weise, in welcher diese Mittel wirken — zur Frage vom Verhältniß der Gnade und der Freiheit zu einander.

Vor allem handelt es sich wohl darum, wie die Gnade Gottes durch Christus den Menschen nach und nach zum Glauben und zur Rechtfertigung führe und inwieferne er bei seiner Bekehrung mitwirke. Vom Verhältniß der Freiheit und Gnade vor und bei der Rechtfertigung hat H. Thiersch in denjenigen Vorlesungen [1]), welche wir jetzt zum Gegenstand unserer Kritik machen, allein gesprochen. Da aber der Unterschied zwischen dem Wirken der Gnade und Freiheit vor, bei und nach der Bekehrung kein so großer ist, daß eine gesonderte Darstellung nothwendig wäre, so können wir alsogleich der Frage ihre ganze Ausdehnung geben und überhaupt vom Verhältniß der Gnade und Freiheit zu einander sprechen.

Das katholische System hat H. Th. nicht ganz richtig aufgefaßt. Er pflegt es mit dem Pelagianischen, besonders gerne aber mit dem Semipelagianischen zu vergleichen. Wenigstens hätten, meint er, die zu allgemein gehaltenen Canones des Tridentinum eine Unbestimmtheit, welche das Irrthümliche nicht hinreichend ausschließe [2]).

---

1) 23. Vorlesung von p. 55 an bis zum Schluß der 24. 2) p. 83, 84.

Aus dem im vorigen Capitel Entwickelten läßt sich leicht der Vorwurf lösen, das Tridentinum habe im Satze: liberum arbitrium minime extinctum esse, viribus licet attenuatum et inclinatum [1]), einen durchaus schwankenden Begriff der Fähigkeit des Menschen zum Guten aufgestellt, ähnlich dem, den die Semipelagianer hatten, die den Menschen weder wie Augustin zum Guten erstorben, noch auch wie die Pelagianer gesund wissen wollten.

Das Tridentinum sagt in demselben Capitel, daß der gefallene Mensch weder durch die Kräfte der Natur noch selbst durch das Mosaische Gesetz von dem Tode der Seele (mors animae [2]), nicht „Todesschlaf" in dem Sinne, in welchem H. Th. es bei Möhler zu finden glaubt) sich erheben könne und in den Canones wird die Lehre aufgestellt von der Erbsünde befreie nur die Gnade Christi nicht die Kraft des Menschen oder ein anderes Mittel [3]), der Mensch brauche die Gnade, nicht bloß um leichter das Gute zu thun [4]), sondern er könne ohne die Gnade keineswegs gerechtfertigt werden [5]). Wenn es also andererseits sagt, der freie Wille sey nicht ganz erstorben [6]), die Werke der Nichtgerechtfertigten seyen nicht lauter Sünden [7]), so hätte dieß unsern Gegner wohl aufmerksam machen können, daß beides nicht nach derselben Rücksicht ausgesprochen ist und nicht in Bezug auf Eine und dieselbe Art des Guten, wenn nicht ein offenbarer Widerspruch da seyn soll. Die Lösung liegt einmal in dem Beisatz im dritten Canon: sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, wodurch die Tridentinische Lehre ganz scharf bestimmt wird. Der gefallene Mensch kann noch einiges natürlich Gute thun, aber zum übernatürlich Guten, zu den operibus salutaribus, ist er durch Adams Sünde ganz unfähig und todt geworden, indem er durch sie die Mittel dazu gänzlich verloren hat. Wenn die Semipelagianer [8]) den Menschen zu einem bloß

---

[1]) Sess. 6. cap. 1. [2]) Sess. 5. can. 2. [3]) Sess. 5. can. 3. [4]) Sess. 6. can. 2. [5]) can. 1. 3. [6]) can. 5. [7]) can. 7. [8]) Auch hieraus folgt nicht, daß die Kirche die Lehre der Semipelagianer billige, daß Johannes Cassianus von Gregor dem Großen (l. 6. ep. 12.) sanctus genannt wird und daß sein Gedächtniß zu Marseille unter dem 23. Juni gefeiert wird; daß ferner

kranken, nicht aber todten machten: so galt dieß von dem zum Heile führenden Guten und in diesem Sinne wurde es verdammt, nicht aber weil sie eine Fähigkeit zum natürlich Guten dem Menschen nicht ganz absprachen, wie das Tridentinum. Sehr wohl vertragen sich mit der tridentinischen Lehre die Stellen, in welchen unbedingt ausgesagt wird, daß wir todt waren in Uebertretungen und Sünden [1]), da wir auch nach dieser Lehre todt sind für das Gute, das in der jetzigen Ordnung der Vorsehung das allein genügende ist, für das Ziel, zu dem wir jetzt berufen sind.

Ueber den Antheil des freien Willens am guten Werke hat sich das Tridentinum ferner im 4. Canon näher erklärt. Doch dieß führt uns zu einer andern Einwendung des H. Th. Er macht dem Concil zum Vorwurf [2]), daß es ein entschieden actives Verhalten des Menschen bei der Disposition zur Rechtfertigung und bei der Rechtfertigung selbst lehre. H. Th. will doch selbst, daß die Freiheit bei diesen Acten einen Antheil habe. Soll dieser Antheil aber ein bloßes passives, receptives Verhalten seyn, so ist er gar kein Antheil des freien Willens als solchen. Wenn man mit den Altlutheranern sagen will, der Wille sey frei zum Nichtannehmen der Gnade, aber nicht positiv zum Annehmen derselben; so setzt man sich mit Recht den Einwürfen der Calvinisten aus, und auch denen jedes vernünftigen Menschen, daß wer nicht das Gute thun kann, das Böse auch nicht frei thut. Allein H. Thiersch meint, das Tridentinum lehre ein selbstständiges und von der Gnade unabhängiges Wirken des bloßen, nackten, natürlichen Willens neben der Gnade; daher jene häufigen Klagen über Pelagianismus und Semipelagianismus. Gegen diese Auslegung müssen wir feierlich protestiren. Erklären wir zu-

---

Faustus von Regium in den Gallicanischen Heiligen-Verzeichnissen aufgeführt wird. Denn einmal ist dieß kein Urtheil der allgemeinen Kirche, dann hatten diese allerdings ehrwürdigen Männer bona fide einen Irrthum vertheidigt, der zu ihren Lebzeiten nicht von der Kirche verdammt wurde. Erst nach dem 2. Arausicanischen Concil (529) und dessen Bestätigung durch Bonifacius II. (530) wurden die Semipelagianer zu den Häretikern gezählt. Selbst Augustin und Prosper nennen sie noch fratres et dilectores suos, catholicos, concorporales, participes gratiae Christi, ja sogar sanctos.

[1]) Eph. 2, 1. 5 citirt p. 84. [2]) p. 85.

erst einige Ausdrücke der katholischen Theologie und des Tridentinum, die aus Augustin gezogen sind!

Das erste, was Gottes Gnade im Menschen erweckt, ist eine Erleuchtung der Erkenntniß und eine Bewegung des Willens, die Gott in uns, ohne unser freies Zuthun hervorbringt; sie sind motus vitales, aber nicht deliberati und liberi. Dieses nennt man die gratia praeveniens, weil sie jedem freien Act des Menschen vorausgeht, auch gratia operans oder excitans. Mit ihr wird dem Menschen zugleich gegeben oder nahe gelegt, was ihm nothwendig ist, um seinen Willen zum Guten zu stärken und zu einem übernatürlichen Werke fähig zu machen. Nun ist er im Stande frei der Erleuchtung von Oben, dem Zuge der Gnade im Willen, der gratia praeveniens nicht zu folgen, oder mit dem Vermögen, welches die Gnade ihm gegeben hat, also mit der Gnade und durch die Gnade das Gute frei zu wählen, wozu die erweckende Gnade ihn einladet. Wenn er es thut, so thut er es, indem er als mitwirkende Ursache frei mit dem Beistande der Gnade, welche bei dieser ihrer Function die gratia cooperans, concomitans genannt wird, handelt; oder um mich eines Augustinischen Ausdrucks zu bedienen, mit der zum Guten befreiten Freiheit.

Diese gratia concomitans, welche mit der Freiheit bei der Einwilligung, beim Vollführen des guten Werkes wirkt, hat das Tridentinum stets hervorgehoben; man kann ihm also den Vorwurf nicht machen, als schreibe es das active Verhalten des Willens demselben allein zu. Wenn im 4. Canon gesagt wird, liberum hominis arbitrium cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti und vorher [1]) libere moventur in Deum, so wird dieß alsogleich erklärt [2]) durch den Beisatz excitati divina gratia (gr. praeveniens) et adjuti (gr. concomitans). Sehr deutlich ist folgende Stelle [3]): Declarat praeterea ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per J. C. praeveniente gratia sumendum esse, hoc est ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque *adjuvantem*

---

[1]) cap. 6. [2]) Ibid. [3]) cap. 5.

gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per spiritus sancti illuminationem (gr. praevenientem), neque homo ipse nihil agat inspirationem illam (gr. praevenientem) recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, *neque tamen sine gratia Dei (adjuvante) movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit.* So ist auch im 3. Canon nicht bloß die gratia praeveniens erwähnt: Si quis dixerit sine praeveniente Spiritus S. inspiratione ... hominem credere, sperare, diligere posse etc., sondern auch beigefügt atque *ejus adjutorio.* Endlich im 16. Capitel: Christus Jesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influit, quae virtus bona eorum opera semper antecedit *et comitatur et subsequitur.*

Wenn nun die katholische Kirche den natürlichen Willen nicht als für sich und der Gnade gegenüber selbstständig wirkend, sondern nur von ihr erweckt und mitwirkend der ihn begleitenden Gnade darstellt, so läßt sich gar nicht einsehen, welchen Vorwurf des Pelagianismus diesem System gemacht werden kann. Es wird hier die absolute Nothwendigkeit der Gnade, die gänzliche Unfähigkeit des menschlichen Willens irgend etwas ohne die Gnade zu thun offenbar gelehrt. Machen wir diese Lehre mit Gleichnissen klar. Man stelle sich einen wilden Baum vor, der aus sich keine edlen Früchte tragen kann: es wird ihm ein edles Reis eingepfropft und nun fängt er an, sobald das Reis angeschlagen hat, mit dem Reis und durch das Reis bessere Früchte zu tragen. Man muß einerseits sagen, ohne Reis wäre es dem Baum unmöglich die Früchte zu tragen, andererseits aber, daß er es ist, der durch das Reis sie trägt. So ist der Mensch an sich unfähig opera salutaria zu thun, sie gehören einer höheren Ordnung an, zu der seine natürlichen Kräfte nicht proportionirt sind; er bedarf unumgänglich der übernatürlichen Gnade, damit er glaube, hoffe, liebe sicut oportet etc. Er ist zu schwach um das Gute zu thun, er bedarf einer Stärkung gegen die Lockungen der Sinnlichkeit. Er wird durch die gratia praeveniens aufgefordert, es wird ihm die Stärkung von Oben nahe gelegt, gleich-

sam das Reis eingepfropft; nun kann er mit dem Reis, der gratia adjuvans, Früchte höherer Art tragen. Wenn er sie nicht trägt, indem er als freies Wesen sich weigert, so liegt die Schuld an ihm, wenn er sie aber trägt, so trägt er sie nur durch das Reis; der Gnade muß zugeschrieben werden, daß er Früchte trägt, aber zugleich muß anerkannt werden, daß er, da er das Böse thun konnte, dennoch das Gute durch die Gnade that, also frei mit der Gnade. Dieses ist der Sinn des Augustinischen Satzes, der Mensch könne jetzt das Böse thun, aber das Gute nur mit der Gnade. Eine höhere Potenz, ein höheres Organ muß ihm gleichsam anerschaffen werden, eine höhere Stärkung braucht er, mit der er handeln kann, die aber zu gebrauchen ihm dann frei steht. Dasselbe könnte man sich vorstellen an einem Menschen, der ohne Stock nicht gehen kann. Man läd't ihn ein zu kommen und versieht ihn mit einem Stock: geht er, so geht er nur durch die Hülfe des Stockes, aber er ist es, der mit dem Stock und durch den Stock geht, u. s. w. Wie schön ist nicht im Tridentinischen System die Gnade mit der Freiheit vereinigt, ohne der Gnade etwas zu vergeben, von der Nothwendigkeit der gratia praeveniens, welche das Tridentinum, wie H. Th. anerkannt [1]), offen lehrt, gar nicht zu reden.

Doch da er meint, es seyen im Tridentinum die gegentheiligen Irrthümer nicht hinreichend ausgeschlossen, so werde ich noch an einer eigenen Art von Beweis zu zeigen suchen, daß man in der katholischen Kirche nicht bloß die gratia praeveniens bestimmt lehre, sondern, daß auch stets die gratia adjuvans mit der größten Strenge gefordert worden sey, daß es folglich allgemein als katholische Lehre angenommene Sache sey, daß der menschliche Wille bei dem guten Werke nicht allein und selbstständig für sich handle.

Bekannt ist es, daß die Jesuiten das freiste System von der Gnade hatten und von vielen Katholiken, gerade so wie diese von den Protestanten, des Semipelagianismus angeklagt wurden. Sie kamen unter andern in Verdacht keine gratia adjuvans anzunehmen, weil sie lehrten, es sey keine besondere neue präder-

---

[1]) p. 35.

minirende Gnade nothwendig, welche zur gratia sufficiens hinzukommen müsse, damit diese efficax werde. Dadurch sahen sie sich gezwungen mehrfach sich darüber zu erklären, daß sie eine gratia adjuvans mit allen Katholiken annähmen [1]). So kömmt unter den Thesen, welche Lessius im Jahre 1587 der theologischen Facultät in Löwen einreichte, folgende [2]) vor: Qui est sufficienter excitatus per gratiam excitantem seu praevenientem potest consentire, si velit, sine ulla nova gratia, quae praeveniat ipsum consensum, *non tamen sine auxilio concomitante.*

Unter den Antithesen, welche die Jesuiten 1588 dem Erzbischof von Mecheln gegen die Censur der Facultät einreichten, findet sich folgende [3]): Nos docemus hominem, sufficienter excitatum et praeparatum a Deo ad aliquod opus per gratiam excitantem et praevenientem, posse *per eandem gratiam una cum auxilio concomitante,* quod tum quodammodo est in ipsius potestate consentire et dissentire prout voluerit sine nova gratia praeveniente, quae liberum ipsius arbitrium determinet, quae videtur aperte sententia concilii Tridentini sess. 6. c. 5 et 6 et can. 4.

Unter den Propositionen, welche der General Aquaviva vor dem Cardinal Madrutius 1599, beibrachte [4]): praeter hanc gratiam praevenientem et efficacem necessaria est *gratia Dei adjuvantis* et *cooperantis,* qua una cum libero arbitrio piam actionem eliciat, ac simul cum eo, *ut causa tamen praecipua,* ejus determinationem efficiat.

Bei einer andern Gelegenheit gaben die Jesuiten 1599 wiederum den Dominicanern gegenüber die Erklärung ab, die praedeterminatio physica, welche zur gratia praeveniens hinzukommen müsse, sey nicht nothwendig, necessaria tamen est *gratia comitans Dei adjuvantis et cooperantis,* quae una cum libero arbitrio piam actionem eliciat ac simul cum eo, *ut causa tamen praecipua* ejus determinationem efficiat.

---

1) Vgl. Livinus de Meier Historia Congregationis de auxiliis.
2) prop. 19. 3) n. 4. Vgl. unter den Propositionen, welche P. Becker der Facultät von Douai einreichte, und welche von ihr zuletzt 1646 approbirt wurden, die 5. 4) n. 5.

Und um ein allgemeines Document zu bringen, so bezeugt der Jesuite Ripalda in seinem Werke de ente supernaturali [1]: gratiam ut agat expectare consensum liberi arbitrii primoque inchoare arbitrium, seu prius naturam operari quam gratiam, nullibi a nostris traditur, sed ab omnibus disertissime docetur, gratiam praevenire nostrum concursum, tum excitando arbitrium, *tum etiam praebendo activitatem physicam ad illum.* Deinde operante arbitrio *adjuvare gratiam simultaneo concursu* operationem arbitrii, ita, ut non prius arbitrium in actu secundo operetur consensum. Ita *P. Molina* qu. 14. art. 13. disp. 29. 37. 38. 40. 41. P. Lessius de auxiliis c. 1. et 10. P. Suarez l. 3. de auxiliis passim et communiter omnes.

Da es sich hier um die Lehre von Facultäten, von ganzen Orden handelt, um Verhandlungen, die allgemeines Aufsehen erregten und vor einer eigenen vom Papst aufgestellten Congregation geführt wurden, so stellen sie auf das Unzweideutigste her, daß die allgemeine Lehre in der Kirche hierüber keineswegs unbestimmt ist, daß Pelagianischen Ansichten kein Raum bei uns gelassen ist, und daß beim heilsamen Werke nie ein Wirken des natürlichen Willens allein für sich betrachtet, angenommen oder anzunehmen erlaubt wurde.

Sehen wir nun, was H. Th., der sich hier vom Protestantischen Lehrbegriff fast lossagt, zur Vereinigung von Gnade und Freiheit aufgestellt hat. „Gott wirkt, sagt er [2]), auf den Willen durch die Erkenntniß und das Gefühl. Und ich meine hier nicht nur jene ohnehin vom Zuthun des Menschen in tausend Fällen unabhängige, also unverdiente Einwirkung auf Erkenntniß und Gefühl, die von außen her ergeht; sondern es kömmt eine von allen wahren Christen erfahrene, wunderbare und geheimnißvolle Einwirkung des heiligen Geistes auf Erkenntniß und Gefühl hinzu, vermöge deren dieselben äußeren Bedingungen, das Vernehmen derselben Wahrheit oder das Erleben desselben Schicksals auf den einen Menschen einen ganz andern Eindruck hervorbringen als auf den andern ..... Und es streben diese Wir-

---

1) T. 2. disp. 113. sect. 6. 2) p. 69—72.

kungen einem Ziele zu, wo es dem Menschen nicht nur frei gestellt, sondern unendlich nahe gelegt wird, die göttliche Gnade anzunehmen und auf das Wort des Evangeliums hin sich als einen Gegenstand der göttlichen Barmherzigkeit zu betrachten. Dieß aber ist nichts anders als der wahre seligmachende Glaube. Müssen nun aber alle diejenigen, welche hiezu gelangt sind, bekennen, Gott habe ihnen die Annahme seiner Liebe unendlich nahe gelegt, so bekennen sie damit, daß ihr Verdienst, — gesetzt, daß Annehmen ein Verdienst wäre, was es nicht ist — ein unendlich kleines, also gar keines ist. Denn sie werden sich bewußt seyn, daß sie in gewissem Sinne gar nicht anders konnten, als eingehen auf die angebotene Gnade. Denn das Nichteingehen wäre, wie die größte Thorheit, so zugleich der größte und unnatürlichste Frevel gewesen. Ein unendliches Verbrechen aber, da, wo seine Vermeidung unendlich leicht gemacht war, nicht begangen zu haben, begründet doch wohl keinen Ruhm und kein Verdienst" u. s. w. Dieß von dem Verhältniß bei der Bekehrung! Was den Zustand des Menschen vor der Bekehrung angeht und die Art und Weise, wie der Mensch zu ihr geführt wird, gesteht H. Th. offen ein, daß das Verhalten des Menschen in den Vorbereitungszuständen ein freies ist. „Ehe wir aber, fährt er fort [1]), die Folgerung einer Verdienstlichkeit des empfänglichen Verhaltens gegen die gratia praeveniens und und die im Gewissen und natürlichen Gottesbewußtseyn sich aufdrängende Wahrheit zugeben, müssen wir erinnern, daß dieses ganze Verfahren Gottes mit dem Menschen als ein erziehendes zu betrachten ist. Der Begriff der Erziehung selbst aber enthält eben die zwei Momente, deren Vereinigung wir hier bedürfen, einmal, daß sie ein die Freiheit nicht aufhebendes Verfahren ist, und zweitens, daß sie da, wo sie mit unendlicher Weisheit und Liebe durchgeführt wird (wie dieß bei der göttlichen Erziehung der Fall ist) im Fall ihres Gelingens kein Verdienst und Rühmen desjenigen begründet, an dem sie gelungen ist."

Die zweite Stelle hält sich in solchen Ausdrücken, die mit Recht einigen Tadel verdienen. Die Wirkung der Gnade bloß

---

[1]) p. 76.

als Erziehung bezeichnen und daraus die Freiheit erklären wollen, genügt bei weitem nicht; denn die Gnade ist nicht bloß rathend, leitend, sondern sie gibt das Wollen, das Vollbringen. Die Schwierigkeit der Schriftlehre liegt eben hierin, daß der Mensch nichts ohne die Gnade vermögen soll, daß Gott den Menschen durch seine Gnade unfehlbar leiten soll; wäre die Gnade bloß eine erziehende Wirkung Gottes, so hätte es wohl keinen solchen Streit darum gegeben, es wäre nichts besonders Geheimnißvolles daran. Daß diese Erziehung mit unendlicher Liebe und Weisheit durchgeführt wird, beweist auch nicht was es beweisen soll. Denn obgleich Gottes Weisheit und Liebe unendlich sind, so ist doch die Wirkung, die sie nach außen hervorbringen, nicht unendlich. H. Th. gibt selbst zu, daß Gott seine Allmacht gleichsam suspendire, um dem Menschen die Freiheit zu lassen. Also bleibt bei der göttlichen Erziehung des H. Th. die Freiheit gerade so gut, wie bei jeder andern und dem Menschen bliebe zuletzt doch das Wollen und Vollbringen.

Doch wir wollen darüber hinweggehn, indem die eigentliche Lehre des H. Th. doch mehr in der ersten Stelle enthalten ist. Beim ersten Anblick möchte es fast scheinen, als wenn die in dieser Stelle enthaltene Theorie dasjenige System wäre, welches die sogenannte Augustinianensische Schule zur Erklärung der efficacia gratiae aufgestellt hat, daß nämlich die gratia efficax eine solche sey, welcher zu widersprechen dem Menschen zwar nicht absolut, aber doch moralisch unmöglich sey, so daß die Einwilligung des Willens und der That stets mit dieser erweckenden Gnade verbunden sey. Das unendlich Nahelegen ist ungefähr dasselbe. Denn es wird vorausgesetzt, daß der Glaube dem Menschen so nahe gelegt wird, daß er nicht wohl widerstreben kann, weil dieß teuflisch wäre, eine unendliche Sünde, deren Vermeidung ihm unendlich leicht gemacht ist. Andererseits aber soll es dem Menschen noch möglich bleiben zu widersprechen [1]. Allein wenn wir die Sache näher betrachten, so finden wir einen bedeutenden Unterschied von der Lehre der Augustinianenser und aller Katholiken darin, und zwar einen solchen, aus dem sich

[1] p. 71.

ergibt, daß H. Th. mehr Pelagianer ist als die Katholiken. Im ganzen Abschnitt lese ich nichts von einer gratia adjuvans und da H. Th. hier, wo es sich darum handelt, die Wirkung der Gnade mit der Freiheit des Menschen zu vereinigen, gerade davon hätte sprechen müssen, so geht aus seiner Darstellung hervor, daß er diese gar nicht in Betracht gezogen und von der bloßen und nackten natürlichen Freiheit der Gnade gegenüber spricht.

Deßhalb hat er ja die Wirkung der Gnade als ein unendliches Nahelegen bezeichnet, um so weit möglich die Thätigkeit der natürlichen Freiheit zu verkleinern, und so die absolute Nothwendigkeit der Gnade und die unfehlbare Wirkung der gratia efficax zu erklären. Diese Freiheit also, welche die Liebe Gottes annimmt und deren Verdienst unendlich klein der Gnade gegenüber seyn soll, ist bloß die natürliche für sich allein. Sehr sonderbar nimmt es sich daneben aus, wenn H. Th. aus Furcht in das Katholische oder gar Pelagianische zu fallen sich beständig der Lutherischen Ausdrücke bedient, die Freiheit verhalte sich beim guten Werke nicht widerstrebend, sondern receptiv [2]), und dem Tridentinum es verargen will, weil es ein actives Verhalten der Freiheit lehre [2]), um so sonderbarer, weil daneben [3]) alsogleich wieder die Ausdrücke, Annahme der Liebe, Eingehn auf die Gnade, dem Zuge der Gnade folgen, sich vorfinden, welche doch eine Activität bedeuten. Dieß ist auch ein Beispiel vom zähen Festhalten an alten Vorurtheilen und von den Inconsequenzen, welche halbe Zugeständnisse mit sich bringen. Sehn wir nun, ob dieses System dasjenige erklärt, was es erklären soll! Die Gnade soll einerseits dem Menschen das Wollen und Vollbringen geben: sine me nihil potestis facere. Nun sagt H. Th., sie lege dem Menschen die Annahme des Guten unendlich nahe; also gibt sie es ihm doch noch nicht ganz, denn mit dem Ausdruck „nahe" soll noch ein Antheil für die natürliche Freiheit gerettet werden. Folglich bleibt dem bloßen natürlichen Willen der Gnade gegenüber Fähigkeit Gutes zu thun und der biblische Satz fällt weg. Auf der andern Seite soll nach der Bibellehre

---

[1]) p. 71. [2]) p. 85. [3]) p. 69—71.

die Freiheit bleiben: hier kömmt nun der sonderbare Ausdruck „unendlich nahelegen" wieder, mit dem, wenn die absolute Nothwendigkeit der Gnade gerettet werden soll, die Freiheit aufgehoben wird; denn ein unendliches Nahelegen von Seite Gottes ist doch wohl zwingen. Mit einem Worte das System ist in sich selbst widersprechend und während es Freiheit und Gnade stützen soll, hebt es die Freiheit oder die Gnade auf. Dieß bleibt so lange, als man annimmt, Gnade und Freiheit seyen zwei sich widerstrebende Dinge, von denen das eine das andere ganz oder doch einigermaßen aufheben soll, während die Gnade den freien Willen erwecken, stärken, zu übernatürlichen Werken befähigen soll, ihn vollkommen fähig machen zu dem, was er aus sich nicht kann, nicht aber ihn unterdrücken und zerstören. Um zu erklären, warum die Gnade in dem einen Menschen mit der That verbunden sey, im andern nicht, beruft sich H. Th. darauf, daß sie nicht in gleicher Intensivität auf das Innere beider ergangen ist [1]). Also schließe ich daraus, hat derjenige, der nicht einwilligt, deßhalb nicht eingewilligt, weil er keine Gnade erhalten hat, die intensiv genug wäre, um einwilligen und das Gute thun zu können. Wie ist er aber dann Schuld an seinem Unrecht? Hier verfallen wir wieder in den Calvinismus und machen Gott zum Urheber der Sünde. Gott will nicht aller Menschen Heil, denn er gibt nicht jedem die Gnadenbeistände, die nothwendig sind, um dasselbe zu wirken. Nicht so die Väter der katholischen Kirche, wenn der Mensch sündigt, so ist es seine Schuld. Aber auch dieses ist die Folge von einem System, das die Wirkung und Wirksamkeit der Gnade mit einem unendlichen Nahelegen erklärt.

Zum Schluß noch eine dogmengeschichtliche Frage, welche zu lösen wir die Verpflichtung übernommen haben, als wir im I. Theil mit besonderm Nachdruck gegen diejenigen auftraten, die den hl. Augustin beschuldigen, keine Freiheit nach dem Falle anzunehmen. Von dem gefallenen Menschen für sich betrachtet haben wir bereits das Gegentheil gezeigt, nun gilt es von dem menschlichen Willen unter dem Einfluß der Gnade

---

[1]) p. 71.

dasselbe zu beweisen. Es wird dieß reichlich Gelegenheit geben, zu sehen, ob die katholische Lehre die der Semipelagianer ist und ob [1]) Innocenz X., da er den fünften Satz des Jansenius verdammte, eine Blöße gegeben habe?

Wenn wir Augustinus vernehmen, so weist er diese Anklage, welche auch die Pelagianer gegen ihn erhoben, mit der größten Entschiedenheit zurück. Unter den Antithesen des Julian, welche er denen der Katholiken entgegensetzte, kömmt unter Anderm vor [2]): nec ex illius (Dei) potentia in malum vel in bonum invitum aliquem cogi. Ad haec respondemus, sagt Augustin, nec ex Dei potentia vel in malum vel in bonum invitum aliquem cogi ... Non enim est homo bonus, si nolit, sed gratia Dei etiam ad hoc *adjuvatur*, ut velit. Julian stellte ihm die Frage vor, wie er denn verstehe, daß der Mensch in der Taufe frei werde; wenn er meine, daß er nach der Taufe Gutes und Böses gleich üben könne, dann sey er vor der Taufe nicht frei gewesen; wenn er aber dieß so verstanden wissen wolle, daß er das Gute bloß thun könne, so sey dieß die Lehre des Jovinian. Darauf lautet die Antwort [3]): Quomodo dicas eum, cujus voluntatem nos dicimus a Domino praeparari, ita fieri bonae voluntatis, ut bonum velle cogatur (quod absit, ut dicatur a nobis) viderit praeclara intelligentia tua. Si enim cogitur, non vult: et quid absurdius, quam ut dicatur nolens velle, quod bonum est?

Und wie ließe es sich denken, daß derselbe, der gegen die Manichäer [4]) so sehr zu beweisen sich bemühte, daß der Mensch nicht gut sey, weil er eine gute Seele habe, indem dieß dem meritum und demeritum zuwiderlaufe, gerade selbst in denselben Fehler gefallen wäre und nur statt der guten Seele die Gnade gehegt habe. Er, der gegen Cicero [5]) zu zeigen suchte, daß die Voraussehung der Handlungen von Seite Gottes keine Nothwendigkeit derselben herbeiführe, hätte sich auf der andern Seite so wenig gescheut, sie der Nothwendigkeit der Gnade zu unterwerfen? Er endlich, der keinen Einfluß der Sterne auf das

---

1) p. 198. 2) l. 1. adv. 2. ep. c. 18. 3) l. 1. op. impf. n. 101. 4) disp. 1. cont. Fortunatum. 5) C. D. l. 5. c. 9. 10.

Leben des Menschen dulden will [1]), damit sie nicht gezwungen seyen Gutes oder Böses zu thun, hätte den Pelagianern gegenüber vertheidigt, was er bei andern bestritt? Warum fand er die Frage über das Verhältniß von Gnade und Freiheit so schwer [2]): Ista quaestio, ubi de libero arbitrio voluntatis et de Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando definitur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri; warum dieß, sage ich, wenn er gar keine Thätigkeit des Willens annahm? Nichts ist einfacher, wenn die Gnade den Willen zwingt, dann bedarf es keiner Conciliation beider.

Man wendet ein, Augustin lehre häufig im Werke des Heiles sey das Ganze Gott zuzuschreiben [3]). Allein er sagt auch: Totum ex Deo (in justificatione), non tamen quasi dormientes, non quasi ut non conemur, non quasi ut non velimus, sine voluntate tua non erit in te justitia Dei ... Qui fecit te sine te non te justificat sine te. Warum man aber Gott alles zuschreiben müsse, erklärt er dahin [5]): restat, ut propterea dictum intelligatur, non volentis neque currentis sed miserentis est Dei, ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adjuvandam et adjuvat praeparatam, d. h. durch die gratia praeveniens, welche aller Thätigkeit von unserer Seite zuvorkömmt, werden wir zum Guten erweckt und befähigt, so daß Gott alleiniger Urheber desselben ist, er gibt das Wollen; beim guten Werke selbst wirkt die gratia adjuvans als causa principalis; er gibt das Vollbringen. Ganz besonders aber leitet Augustin diese Sätze totum ex Deo, non est volentis etc. von der gratia praeveniens ab; was wiederum ein Beweis ist, daß er bei der gratia adjuvans eine Mitwirkung des Willens annahm. Non igitur ideo dictum putandum est, non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, quia sine ejus adjutorio (gr. adjuvans) non possumus adipisci quod volumus, sed potius, quia sine ejus vocatione (gr. praeveniens) non

[1]) l. 2. cont. Faustum. c. 5. [2]) de gratia Christi c. 47. cf. l. 4. cont. Julian. c. 8. de praed. Ss. c. 14. l. 2. cont Petil. c. 84. l. 2 de peccator. merit. c. 18. [3]) Enchirid. c. 32. de dono persev. c. 13. [4]) Serm. 169. c, 11. [5]) Enchirid. c. 32.

volumus [1]) und anderswo [2]): licet quis sibi possit tribuere, quod veniat, non potest tamen talis tribuere sibi, quod vocatus sit. Daher sagt Augustin [3]) ut velimus sine nobis operatur. Er verstand nämlich unter dem operari die gratia praeveniens, die gratia adjuvans nannte er cooperari wie man aus dem Zusammenhang der objicirten Stelle alsogleich ersieht: ipse, ut velimus, *operatur* incipiens, qui volentibus *cooperatur* perficiens ... Ut ergo velimus sine nobis *operatur:* cum autem volumus et sic volumus ut faciamus nobiscum *cooperatur:* tamen sine illo vel operante, ut velimus, vel cooperante, cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. Andere Stellen, in denen die benannten Sätze hauptsächlich von der gratia praeveniens abgeleitet werden und bei der Wirkung der gratia adjuvans eine Mitwirkung des Willens ausdrücklich anerkannt wird, wären folgende: Ubi (in justificatione) [4]) quidem operamur et nos, sed *illo operante* cooperamur, *quia misericordia ejus praevenit nos.* Praevenit autem, ut sanemur, quia et subsequetur, ut etiam sanati vegetemur, praevenit, ut vocemur, subsequetur ut glorificemur, praevenit ut previvamus, subsequetur, ut cum illo semper vivamus, quia sine illo nihil possumus facere. Utrumque enim scriptum est, et: Deus meus, misericordia ejus preveniet me, et misericordia tua, subsequetur me per omnes dies vitae meae, nur daß hier die gratia adjuvans eine subsequens genannt wird, wie auch in folgender Stelle: Hominis bonum propositum adjuvat quidem *subsequens gratia,* sed nec ipsum esset nisi *praecederet gratia* [5]). Er findet die Behauptung der Pelagianer, die Gnade helfe dem Willen, ganz richtig, wenn man dieß nur nicht exclusiv verstehe, so daß die gratia praeveniens ausgeschlossen bleibe [6]): Quid eis prodest, quod in laude ipsius liberi arbitrii gratiam dicunt adjuvare uniuscujusque bonum propositum. Hoc sine scrupulo acciperetur catholice dictum, si non in bono proposito meritum ponerent, cui merito jam merces secundum debitum non secundum gratiam reddere-

---

[1]) l. 1. ad Simpl. q. 2. n. 12, die ganze Nummer. [2]) l. 83. Quaest. qu. 69. [3]) de gr. et lib. arb. c. 17. n. 33. [4]) de nat. et gratia c. 31. [5]) Cont. 2. ep. l. 2. n. 22. [6]) Ibid. l. 4. c. 6. n. 13.

tur, sed intelligerent et confiterentur, etiam ipsum propositum], quod *consequens adjuvat gratia* non esse potuisse in homine, si non *praecederet gratia.* Quomodo enim est hominis bonum propositum sine miserante prius Domino, cum ipsa sit bona voluntas, qua praeparatur a Domino. Quod autem cum dixissent, gratiam quoque adjuvare uniuscujusque propositum bonum, mox addiderunt, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, posset bene intelligi, si non ab istis, quorum sensus notus est, diceretur. Reluctanti enim prius auditus divinae vocationis ipsa Dei gratia procuratur, ac deinde in illo jam non reluctante studium virtutis accenditur. Wenn er gegen die Pelagianer kämpft für die Nothwendigkeit der Gnade, so bedient er sich dazu vorzugsweise der gratia praeveniens [1]: Attendat et videat, non ideo tantum istam voluntatem divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus ut velimus et ut credamus sive extrinsecus per evangelicas exhortationes ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admonent hominem infirmitatis suae, ut ad gratiam justificantem credendo confugiat, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quid ei veniat in mentem, *sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est.* His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali ut ei credat; neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio, cui credat, profecto et ipsum bonum velle Deus *operatur* in homine et in omnibus misericordia ejus praevenit nos: *consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est.* In jenem objicirten Capitel des Enchiridion, heißt es [2]: Praecedit bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia, quae autem non praecedit ipsa, in eis est et ipsa. Nam utrumque legitur in sanctis eloquiis et misericordia ejus praeveniet me et misericordia ejus subsequetur me. Nolentem *praevenit* ut velit; volentem *subsequitur,* ne frustra velit und im Buch de gratia et libero arbitrio [3]:

[1] de Spir. et lit. c. 34. [2] c. 32. [3] c. 22. n. 41. Vgl. in Ps. 118. Serm. 23. n. 8.

Satis me disputasse arbitror adversus eos, qui gratiam Dei vehementer oppugnant, qua voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam et cum bona fuerit adjuvatur.

Alle diese Stellen zeigen, daß er eine Thätigkeit des Willens nur bei der gratia praeveniens ausschließt, den Consens aber dem freien Willen mit der gratia adjuvans zuschrieb.

Dasselbe gilt von jenen Stellen, worin er den Antheil des freien Willens als ein bloßes Getriebenwerden zu bezeichnen scheint. Sie gelten von der gratia praeveniens, z. B. [1]: Agis, si ageris, et bene agis, si a bono ageris, oder wo er sagt [2]: Procul dubio plus agi, quam regi: qui enim regitur, aliquid agit; qui autem agitur, vix aliquid agere intelligitur: et tamen tantum praestat voluntatibus nostris gratia Salvatoris, ut non dubitet Apostolus dicere: Quotquot Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Er hat sich deutlichst selbst darüber erklärt [3]: Dicit mihi aliquis, ergo agimur, non agimus. Respondeo imo et agis et ageris, et tunc bene agis, si a bono agaris. Spiritus enim Dei, qui te agit, agenti *adjutor* est tibi. Ipsum nomen adjutoris praescribit tibi, quia et tu ipse aliquid agis. Nemo adjuvatur, si ab illo nihil agatur. ... Si non esset operator, ille non esset cooperator, wo wir hier gerade die Ausdrücke umgekehrt finden, operari vom Menschen, cooperari von Gott. Sehr häufig wiederholt Augustinus das gute Werk sey von der Gnade und vom freien Willen, besonders suchte er dieß gegen die Adrumetiner zu beweisen. Im Buch de gratia et libero arbitrio, das ex professo davon handelt, wird die Mitwirkung des Willens aus vielen Schriftstellen bewiesen, z. B.: Non ego autem [4]) sed gratia Dei mecum: ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo und [5]) ut ostenderet et liberum arbitrium, mox addidit et gratia ejus in me vana non fuit, dann [6]) itaque ut hoc verbum, quod non ab omnibus capitur (die Enthaltsamkeit) ab aliquibus capiatur, et Dei donum est et libe-

---

[1]) Serm. 43 de verbis Domini. [2]) de gest. Pelag. c. 3. [3]) Serm. 156. c. 11. cf. de perfect. justitiae. c. 20. Serm. 165. n. 41. in Ps. 118. Serm. 27. n. 4. [4]) c. 5. n. 52. [5]) n. 12. [6]) c. 4. n. 7.

rum arbitrium. Sehr häufig kömmt bei Augustin der Ausdruck vor, der Wille wirke mit der Gnade mit (cooperari) [1]: Apostolus utrumque dicit et Deum operari et ipsos, nam si ipsi non operabantur, quomodo eis dicebat: cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini? Operatur ergo ille, *cooperamur* nos; non enim aufert, sed adjuvat bonae voluntatis arbitrium. .... Deus facit per gratiam suam opus legis in homine, et homo, per fidem suam suscipiens gratiam Dei, pertinens ad testamentum novum *cooperator est adjuvantis Dei* und im Commentar zu den Psalmen [2]: Quando cum Spiritu Dei operante spiritus hominis *cooperatur* tunc, quod Deus jussit, impletur.

Er scheuet sich keineswegs die Möglichkeit des Guten dem menschlichen Willen zuzuschreiben, nur soll der Beistand der Gnade nicht bei Seite gesetzt werden [3]: Qui dicunt esse posse in hac vita hominem sine peccato non est eis continuo incauta temeritate obsistendum. Si enim esse posse negaverimus et hominis libero arbitrio, qui hoc volendo appetit et Dei virtuti vel misericordiae, qui hoc *adjuvando* efficit, derogabimus ... Si a me quaeratur, utrum homo sine peccato possit esse in hac vita, confitebor posse *per Dei gratiam et liberum ejus arbitrium.*

Eine andere Classe von Stellen findet sich in Augustins Werken, in denen er die Gnade als eine Einwirkung der göttlichen Allmacht hinzustellen scheint, die den Willen zum Guten zwinge. Cor nostrum quo voluerit, Deus ipse declinat [4] — habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem [5], — diese Einwirkung Gottes heißt interna, occulta, mirabilis et ineffabilis potestas [6]. Daß er aber bei dieser Einwirkung des allmächtigen Gottes nicht die Mitwirkung des Willens ausschließe, sehen wir aus dieser Stelle [7]:

---

[1]) Qu. in Heptateuch. l. 5. c. 15. [2]) In Ps. 77. n. 8. [3]) de peccatorum merit. c. 6. [4]) De gratia Christi c. 23. [5]) de corr. et gratia. c. 14. man lese das ganze Capitel. [6]) de gratia Christi. c. 24. Vgl. de c. D. l. 14. c. 27. Enchirid. c. 95. 96. 98. 102. [7]) de spiritu et lit. c. 5. —

Hoc ergo frustra dici satis elucebit cum et ipsam humanam justitiam operationi Dei tribuendam esse claruerit, quamvis non fiat sine hominis voluntate et ideo, ejus perfectionem etiam in hac vita esse possibilem, negare non possumus, *quia omnia possibilia sunt Deo sive quae facit sola sua voluntate, sive quae cooperantibus creaturae suae voluntatibus a se fieri posse constituit.* Augustin sagt in der Regel ganz einfach, Gott könne den menschlichen Willen hinlenken, wohin er wolle; über das Wie? sagt er gewöhnlich nichts. Da er aber annimmt, daß dieses auf eine Weise geschehe, bei welcher der menschliche Wille unverletzt bleiben soll, so kann man aus diesem Satz bei ihm nicht schließen, daß er in dem guten Werke eine Wirkung der zwingenden Allmacht sehe. Es ist Niemand unter den Katholiken, der den Satz nicht annehme und nicht auf die Lehre von der Prädestination anwende, während sie doch stets an dem Bekenntniß festgehalten, daß der Mensch der Gnade frei folgen oder widerstehen könne. Doch gehen wir weiter! Wenn auch Augustin häufig sich nicht näher erklärt hat, so hat er dieß dennoch in einer Stelle gethan, worin er auf eine ihm darüber geschehene Anfrage zu antworten veranlaßt wurde. Er wurde über Rom. 9, 10—29. von einem gewissen Simplicianus befragt, der über das dort über die Prädestination gesagte in's Reine kommen wollte. So kömmt denn Augustin darauf, die Frage zu behandeln, warum Esau schlecht geworden, Jakob gut. Non potest, sagt er [1]), effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis *aptum* esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur. Verum est ergo, Multi vocati, pauci electi. Illi enim electi, qui *congruenter vocati:* illi autem, qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati. Item verum est, Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei; quia etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari *aptum* est, ut sequantur. Falsum est autem si quis

---

[1]) Quaest. ad Simplician. l. 1. 9. 2. n. 13.

dicit: igitur non miserentis Dei sed volentis atque currentis est hominis; quia nullius Deus frustra miseretur; cujus autem miseretur, sic eum vocat, *quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.* Die Weise also, wie Gott den Menschen unfehlbar dahin führt, daß er das Gute thue, ist diese, daß er ihm eine Gnade gibt, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat, also eine Gnade, welche dem Character, der Anlage, der Stimmung des Menschen und den Umständen des Orts und der Zeit angemessen ist, von der Gott mittelst seiner Wissenschaft der bedingt zukünftigen freien Handlungen voraussieht, daß der Mensch ihr frei einwilligen wird, nicht aber, daß er den Menschen durch seine Allmacht zwinge.

Diese gratia congrua ist es denn auch, welche Augustin versteht, wenn er die Gnade bezeichnet als eine inspiratio bonae cupiditatis, ut homo non sit invitus nec reluctans ... ut fiant ex nolentibus volentes et ex repugnantibus consentientes [1]), als eine magna et efficacissima vocatio [2]), wenn er sagt, der menschliche Wille werde von der Gnade indeclinabiliter et insuperabiliter getrieben [3]). Um diese Ausdrücke alle wahr zu machen, ist es nicht nothwendig gegen so viel andere Aussprüche des großen Kirchenvaters anzunehmen, er habe eine Gnade gelehrt, die dem Willen nöthige, das Gute zu thun, sondern es genügt hier eine Gnade anzunehmen, welche gegeben wird, indem und weil Gott voraussieht, daß der Mensch ihr frei folgen werde.

Augustin lehrt mitunter die Gnade könne nicht ohne Wirkung seyn und daraus, daß die Wirkung fehlt, schließt er, die Gnade sey nicht gegeben worden: Quid est [4]), omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me, nisi, nullus est, qui audiat a Patre et discat et non veniat ad me? Si enim omnis, qui audivit a Patre et didicit, venit; profecto omnis, qui non venit, non audivit a Patre nec didicit: nam si audisset et didicisset, veniret. ... Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus

---

1) l. 2. cont. 2. ep. c. 8. 2) de grat. et lib. arb. c. 5. 3) de corr. et gratia c. 12. 4) de praed. Ss. c. 8.

auferatur. ... Sic quippe facit filios promissionis et vasa misericordiae, quae praeparavit ad gloriam, und im Buch de gratia Christi [1]: Qui autem novit quidem, quod fieri debeat, et nova facit, nondum a Deo didicit secundum gratiam, sed secundum legem etc. Nimmt man aber den Context hinzu, so sieht man, daß er nicht von jeder Art Gnade spricht, sondern von jener, die den Prädestinirten eigen ist, von jener Gnade, welcher der Erfolg beigegeben ist, welche gegeben wird als eine besondere Wohlthat, weil sie eine solche ist, von der Gott voraussieht, daß ihr eingewilligt werden wird, und welche er in der Absicht gibt, diesen Erfolg herbeizuführen. In der Stelle aus dem Buch de praedestinatione sanctorum folgt dieß schon aus dem Gegenstand des ganzen Werkes, dann aber insbesondere auch aus dem nächsten Zusammenhang: Sic quippe facit filios promissionis et vasa misericordiae, quae praeparavit ad gloriam. In der andern Stelle sagt er unmittelbar vorher von derselben Gnade [2]: Haec autem gratia qua virtus in infirmitate perficitur, praedestinatos et secundum propositum vocatos ad summam perfectionem glorificationemque perducit.

Viel zu reden machte eine dunkle Stelle im Buch de correptione et gratia [3], worin Augustinus den Unterschied zwischen der Gnade, welche dem ersten Menschen zur Beharrlichkeit im Guten gegeben wurde, von der, welche dem gefallenen Menschen gegeben wird, auf eine Art bezeichnet, die ganz gegen die katholische Lehre zu sprechen scheint, nämlich die vielbesprochene Unterscheidung zwischen dem adjutorium sine quo non und dem adjutorium quo. Aliud est, sagt er [4], adjutorium sine quo aliquid non fit et aliud est adjutorium quo aliquid fit. Nam sine alimentis non possumus vivere, nec tamen cum adfuerint alimenta eis fit, ut vivat qui mori voluerit. Ergo adjutorium alimentorum est sine quo non fit, non quo fit, ut vivamus. At vero beatitudo quam non habet homo, cum data fuerit, continuo fit beatus. Adjutorium est enim non solum sine quo non fit, verum etiam quo fit propter quod datur. Quapropter hoc adjutorium et quo fit est et sine

[1]) c. 13. [2]) c. 12. [3]) c. 11. 12. [4]) n. 34.

quo non fit; quia et si data fuerit homini beatitudo, continuo fit beatus; et si data nunquam fuerit, nunquam erit. Alimenta vero non consequenter faciunt, ut homo vivat: sed tamen sine illis non potest vivere. Primo itaque homini, qui in eo bono, quo factus fuerat, rectus acceperat posse non peccare, posse non mori, posse ipsum bonum non deserere, datum est adjutorium perseverantiae, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestinatis non tale adjutorium perseverantiae datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur; non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint. Viel wurde schon darüber geschrieben und hin und her debattirt, was Augustin unter dem adjutorium quo und sine quo non verstanden habe. Diese Frage ganz zu entscheiden, würden uns zu weit von unserem Ziel abführen, da wir hier nicht vom Unterschied zwischen der Gnade des ersten und des gefallenen Menschen sprechen. Gewiß ist es aber, daß Augustin unter dem adjutorium quo nicht eine Gnade versteht, die den Willen zwingt. Er spricht hier nicht von der Gnade, die dem gefallenen Menschen überhaupt gegeben wird, sondern von der, welche den Prädestinirten gegeben wird und mit der sie nicht bloß das Gute thun konnten, sondern auch wirklich thaten und in demselben beharrten: haec de iis loquor, sagt er am Ende [1]), qui praedestinati sunt in regnum Dei. In welchem Sinn aber Augustin von dieser sagte, daß wer sie habe auch das Gute thue, haben wir soeben erklärt. Er sagt ja, sie bewirke und verursache nicht bloß das Beharren, sondern sie mache es aus, wie die Seligkeit das Seligseyn nicht verursacht, sondern dasselbe ausmacht. Er dachte sich also diese Gnade hier als eine gratia efficax, die mit dem Erfolg, mit dem Handeln selbst verbunden ist. Dazu zog er in Betracht die besondere Wohlthat, welche von Seite Gottes darin liegt, daß er dem Menschen eine Gnade gibt, von der er voraussieht, der Mensch werde ihr folgen, da-

1) c. 13.

mit er ihr folge. Einer solchen wird der Mensch unfehlbar einwilligen, sie gibt stets das Handeln, aber weil sie eine solche ist, in welche der Mensch einwilligen wird, nicht weil sie den Menschen zwingt. Die Nothwendigkeit, mit welcher die Beharrlichkeit an das adjutorium quo verknüpft ist, ist ein unfehlbares Verbundenseyn mit einander, nicht die Nothwendigkeit, mit welcher die Wirkung aus einer zwingenden Ursache folgt.

Er sagt dieß adjutorium quo gebe nicht bloß das posse perseverare, sondern sey das perseverare selbst, nicht als wenn es ohne den Willen alles thue, sondern, weil es eine Gnade ist, von der Gott voraussieht, daß der Mensch ihr einwilligen werde, und welche er in der Absicht gibt, die Einwilligung herbeizuführen, welche also das Beharren unfehlbar gibt, nicht aber durch Zwingen oder durch alleiniges Wirken der Gnade auf einen todten und ganz passiven Willen.

Dieses selbst zu erklären sah sich Augustinus gezwungen, indem sich die Semipelagianer nach dem Bericht des Hilarius in seinem Brief an Augustinus [1]) nicht wenig daran Anstoß nahmen, daß er an der oben angeführten Stelle behauptet hatte, das adjutorium perseverantiae sey ein solches non solum, ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint. Dieß erklärt er in seinem Werke de dono perseverantiae [2]): De illa perseverantia loquimur, qua perseveratur usque in finem: quae si data est, perseveratum est usque in finem: si autem non est perseveratum usque in finem, non est data ... perseverantiam usque in finem, quoniam non habet quisquam, nisi qui perseverat usque in finem; multi eam possunt habere, nullus amittere. Neque enim metuendum est, ne forte cum perseveraverit homo usque in finem, aliqua in eo mala voluntas oriatur, ne perseveret usque in finem. Im folgenden Kapitel [3]) spricht er deutlich aus, daß er von der Gnade der Prädestinirten spreche: Hanc gratiam posuit in illo, in quo sortem consecuti sumus, praedestinati secundum propositum ejus, qui universa operatur ... Ipsa est praedestinatio san-

---

[1]) ep. 226. n. 6. [2]) c. 6. cf. n. 1. [3]) c. 7.

ctorum &c. &c. Schließen wir daraus, daß das adjutorium quo, nicht den Willen zwinge, obgleich es ihn unfehlbar hinleite, wohin Gott den Menschen führen will.

Man würde sich auch sehr täuschen, wenn man glauben wollte, es komme bei Augustin gar keine andere Bezeichnung der Wirkungsweise der Gnade, wenn das gute Werk wirklich gesetzt wird, als diese, welche das unfehlbare Verbundenseyn des Consenses mit derselben bezeichnen. Er bedient sich ja sehr häufig auch des Ausdruckes adjutorium, welches doch eine Mitwirkung, etwas, dem geholfen wird, das unterstützt wird, voraussetzt, wie er selbst häufig aus diesem Ausdruck schließt: Nec adjuvatur, nisi qui et ipse aliquid agit [1]; neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia juvatur, sed ideo juvatur, quia non tollitur [2].

Aus dem bis jetzt Dargestellten folgt nun klar, daß Innocenz X. sich nicht geirrt habe, wenn er die Behauptung nicht dulden wollte, es sey Semipelagianisch zu sagen, der Mensch könne der zuvorkommenden Gnade widerstehen oder folgen: Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus etiam ad initium fidei: et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare (Jansenii prop. 5). Denn das Gegentheilige dieses Satzes findet sich beinahe mit denselben Worten bei Augustin: in omnibus misericordia ejus praevenit nos: consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire propriae voluntatis est, und geht aus seiner ganzen Lehre hervor, ganz besonders aber aus der Art, wie er sein adjutorium quo gegen sie erklärt. Nie haben die Semipelagianer beim initium fidei eine zuvorkommende Gnade angenommen, die Stellen, worin sie das Gegentheil zu sagen scheinen [3], gelten vom initium boni operis, von dem sie anders dachten als vom initium fidei, mitunter sind sie auch Inconsequenzen, welche ihnen von ihren Bekämpfern verhoben wurden [4].

---

[1] De perfectione justitiae c. 20. [2] ep. 157. c. 2. n. 10. cf. de pecc. meritis et rem. l. 2. c. 5. n. 6. [3] z. B. ein Brief des Hilarius 226. n. 2. [4] Prosper l. contra Collatorem in Coll. 13.

Schließen wir dieses Capitel mit einer Betrachtung über die Consequenzen, besonders die practischen beider Lehren. Mit Recht haben die Calvinisten den Lutheranern Halbheit vorgeworfen, der Calvinismus ist in der Rechtfertigungslehre der allein consequente Protestantismus. Nimmt man aber Anstand sich in alle Consequenzen jener finstern Lehre zu stürzen, so bleibe man nicht auf halbem Wege stehn, sondern nehme eine Thätigkeit des Willens zum Annehmen und zum Verwerfen der Gnade an. Leicht läßt sich damit die absolute Nothwendigkeit der Gnade vereinigen, da ja auch der Katholik sagt, der Mensch könne ohne die Gnade nichts, sondern nur von der Gnade erleuchtet, erweckt und gestärkt, unter beständig fortgehendem Beistand derselben thue er das Gute, das er aus sich nicht kann. Mit welcher Consequenz wird hier Gnade und Freiheit durchgeführt, wie sicher beide Extreme des Calvinism und des Pelagianism gemieden! Herr Thiersch preist gerne und häufig die großen religiös-practischen Gedanken der Reformatoren; ich sehe nicht ein wie es den Menschen zum Handeln ermuntern soll, wenn sein Wille passiv seyn soll und als ein todtes Werkzeug eines allmächtigen Willens angesehen wird. Aus der katholischen Lehre dagegen ging der schöne und für das christliche Leben so förderliche Satz eines unserer größten Heiligen hervor: man müsse so auf Gott vertrauen und so ihm alles zuschreiben, als wenn er allein das Gute in uns wirke; aber dabei selbst so thätig seyn, als wenn man allein alles zu thun habe.

III. Capitel.

Von der Rechtfertigung.

Die Hauptcontroverse von der Rechtfertigung umfaßt drei Fragen, 1) worin die Rechtfertigung bestehe, 2) wie sie erworben werde, 3) welche Gewißheit wir von der erlangten Rechtfertigung haben können.

Das protestantische System hinsichtlich der ersten Frage hat H. Th. zu mildern gesucht. Bekanntlich ist es lutherische Lehre, daß bei der Rechtfertigung die Sünden nicht getilgt, sondern bloß gedeckt werden. Bei solchen, die noch nicht selbstthätig gesündigt haben, bleibt wenigstens die an sich sündhafte Begierlichkeit. Der Mensch wird nicht innerlich umgeändert, er wird nicht gerecht und heilig durch eine ihm inwohnende, von Gott gegebene Gerechtigkeit und Heiligkeit, sondern es wird ihm nur die Gerechtigkeit Christi zugerechnet und damit seine Sünden bedeckt. Er gesteht zu, daß die einseitige Ausbildung des lutherischen Systems in juristischer Form die größte Möglichkeit des Mißverstandes und Mißbrauches bei seinen Gegnern und bei seinen Anhängern herbeiführe [1]), als wäre das ganze Verhältniß zwischen Gott und dem Gerechtfertigten ein äußerliches und gleichgültiges, bei dem beide Theile sich fremd und ferne bleiben könnten. Um diese äußerlich=juristische Auffassung abzuschneiden weist er hin auf das bewußte, persönliche Verhältniß der Liebe, das zwischen Gott und den Menschen eintritt [2]), auf den Begriff der Adoption, der beiden Systemen gemeinsam sey. Gott gebe, sagt er, den Gerechtfertigten als Unterpfand seiner Vaterliebe seinen hl. Geist,

1) p. 99. 2) p. 96.

der sie mit unaussprechlichen Seufzern vertritt und in ihnen zu Gott als ihrem Vater betet. Durch die Gabe des hl. Geistes erhalte die Persönlichkeit des Menschen wie ihre wahre Befreiung so ihre Vollendung; der hl. Geist in Form unserer Persönlichkeit wirkend muß das in unserm Innern dominirende Princip seyn, soll die Rechtfertigung nicht sofort wieder verloren gehn [1]). Eine Begnadigung, sagt H. Th. [2]), die dem Menschen eine bloß äußere bliebe, eine Vergebung und Rechtfertigung ohne das Eintreten einer Erneuerung, Wiedergeburt oder Heiligung wird allerdings in der hl. Schrift nirgends angenommen. Er hebt hervor den Unterschied zwischen dem richterlichen Verhalten wie es bei den Menschen und wie es bei Gott stattfinde. In menschlichen Verhältnissen soll der Richter nichts seyn als das, an sich unpersönliche, nur momentan personificirte Gesetz. Hier aber ist es der persönliche Gott, der den Menschen zu sich in ein persönliches und lebendiges Verhältniß versetzt. Der richterliche absolvirende Spruch Gottes weist dem Menschen nicht eine schuldfreie, aber gegen Gott indifferente Stellung an, sondern nimmt ihn in das Kindesverhältniß zu Gott auf. Dieses aber kündigt sich unmittelbar im Bewußtseyn des Menschen an; der Glaube, durch welchen der Mensch in diese neue Lage versetzt wird, ist unzertrennlich von der Gabe des heiligen Geistes, der dem Menschen das innere Zeugniß der Sohnschaft gibt und in ihm dadurch den Quell ewigen Lebens und wahrer Heiligung ausschließt [3]). Bekannt ist es bereits aus der ersten Abtheilung, daß H. Th. die Einheit des Geistes in der Kirche, in der realen Anwesenheit des Einen Geistes Gottes in allen Gliedern der Kirche bestehen ließ.

Es läßt sich nicht läugnen, daß hier ein bedeutender Fortschritt geschehen ist. Allein so lange noch protestirt wird [4]) gegen den Tridentinischen Canon, daß in der Taufe alles getilgt werde, quod veram et propriam peccati rationem habet [5]), so lange die Theilnahme am Verdienst Christi als eine Zurechnung desselben betrachtet wird, bei der im Menschen noch etwas fort-

---

[1]) p. 143. [2]) p. 209. cf. 123. [3]) p. 100. [4]) p. 211. p. 35.
[5]) Sess. 5. can. 5.

während bleibt, um dessenwillen er der Vergebung bedarf, um vor Gott bestehen zu können [1]), kann von keiner wahren Wiedergeburt und Heiligung die Rede seyn, und es bleibt eine unübersteigliche Scheidewand zwischen dem katholischen und einem solchen System. Die Unterscheidung zwischen der Persönlichkeit, die Gott wohlgefällig geworden ist, und der Natur oder dem Fleische, in welchem noch Sünde leben soll, die Betheuerung, daß diese Sünde eine bloß habituelle Sündhaftigkeit ist, daß sie die Persönlichkeit der Gnade Gottes nicht zu berauben vermag, so lange sie nicht herrscht, sondern im heiligen Geist bekämpft wird [2]), sind von keinem Belang, denn entweder wird die Sünde, die uns bleibt, als eigentliche gedacht, dann ist keine Wiedergeburt da und es läßt sich nicht einsehen, wie der hl. Geist in einer solchen Seele einwohnen könne, oder sie wird als eine unterdrückte Neigung zur Sünde verstanden, dann gibt es keinen Grund mehr das katholische System anzugreifen. Mag diese Sünde eine Sünde der Natur seyn, so bleibt doch wahr: inest unicuique proprium. Außerdem, daß hier der Zustand des Gerechtfertigten, der eigene Sünden begangen hat, außer Acht gelassen wird.

Eben so ungenügend ist denn auch die Darstellung der katholischen Lehre.

Die wesentliche und für das religiöse Leben bedeutsame Differenz wird darin gesetzt, daß die Katholiken „nur von einer uns inhärirenden Gerechtigkeit wissen wollen" die Protestanten auf eine äußere uns in Christo vorhandene Gerechtigkeit uns verweisen. Dieses „nur" ist geeignet Mißverständnisse bedeutender Art herbeizuführen. Die Katholiken haben von jeher gelehrt, daß Christus der Urquell aller unserer Gerechtigkeit ist, daß wir und alles Unserige Gott nur durch ihn wohlgefällig seyn könne, daß er also der Grund all unseres Vertrauens sey. Es ist daher unbegreiflich, wie Herr Th. sagen konnte, in der katholischen Kirche werde das Verdienst und die Ehre Christi bedeutend in den Schatten gestellt, in der Taufe allein werde eine

---

[1]) p. 132. [2]) p. 96. p. 45.

Rechtfertigung aus Gnade gelassen, sonst überall begünstige die kirchliche Praxis die Täuschung, als sey eigene Genugthuung möglich, die Kraft des Evangeliums erlösche und der Mensch trete wieder unter das Gesetz zurück [1]). Höchst überflüssig war es zur Bestätigung dieser Wahrheit uns das Beispiel eines Anselmus und Bernhardus vorzuhalten und Anecdoten von Pius VII. und Carl V. zu erzählen, als wenn sie sich doch mitunter gegen Willen der Katholiken in ihrer vollen Klarheit aufdränge. Alle Vergebung der Sünden, allen Nachlaß der Strafen, ewiger und zeitlicher [2]), alle Erhörung unserer Gebete, alle Gnade erwarten wir nur durch Christus von Gott und hinwiederum halten wir dafür, daß unsere Werke, unsere Bitt- und Dankgebete nur durch Christus Gott gefällig und verdienstlich seyn können; Christus ist der einzige Grund unserer Hoffnung. Diese Wahrheit wird durch die kirchliche Praxis nicht getrübt und nicht in den Hintergrund geschoben. Wer die katholische Praxis kennt, weiß, daß unsere Theologen diese Wahrheit als eine solche ansehen, die jedermann glauben muß, daß unsere Moralisten uns vorschreiben, bei der Beicht, wenn Kinder oder Andere, deren Fassungskraft und Lebensumstände zur Vermuthung Anlaß geben, sie möchten nicht gut unterrichtet seyn, bei solchen, sage ich, vorerst sich zu versichern, ob sie dieselbe gläubig annehmen und sie nicht eher loszusprechen, als bis sie dieser Anforderung Genüge gethan haben. Die Gläubigen werden stets daran erinnert, durch den Ritus unserer Kirche, welcher der Ausdruck ihres Glaubens ist. Jedes Gebet schließt: „Durch Jesum Christum unsern Herrn ꝛc.“ Ganz besonders aber ist ein beständiges Bekenntniß davon jenes Kreuzzeichen, das bei uns überall wiederkehrt und das die Protestanten der uralten und urvordenklichen Uebung der Kirche zuwider abgeschafft haben. Keine Segnung, kein Sacrament wird gespendet als mit dem Kreuzzeichen, der Katholik macht es beim Anfang aller seiner Werke, wenigstens beim Gebete, zu dem er mit mehr Sorgfalt sich bereitet, um damit zu zeigen, daß er es durch seine Meinung mit Christi Verdiensten vereinige und nur von seinem Kreuz die Verdienstlichkeit derselben

---

[1]) p. 91 sqq. [2]) Vgl. p. 92.

erwarte. Nicht bloß beim Tode wird es dem Katholiken vorgehalten [1]), sondern es ziert unsere Häuser, unsere Kirchen; die katholische Kirche hat keine Furcht, die Wahrheit, daß wir keinen Trost haben als in Jesus, in's Leben einzuführen; sie ist in das ganze katholische Leben eingeführt.

Allein was die Lehre der Kirche vom Irrthum unterscheidet, ist, daß sie dieses Vertrauen nicht zu einem vermessenen machen will. Das will und kann sie nicht dulden, daß der Mensch ein Sünder bleiben und ohne innere Umänderung dennoch auf Christi Tod seine Hoffnung setzen soll. Denn mag auch H. Th. betheuern, daß bei der Rechtfertigung eine Sinnesänderung statt haben müsse, daß der rechtfertigende Glaube, wenn er auch als Glaube rechtfertige, lebendig seyn müsse u. s. w.; so lange man lehrt, daß der Mensch nach der Taufe oder überhaupt nach der Rechtfertigung noch in sich trage, was Gottes Mißfallen auf ihn herabziehe und mit dem er vor Gott nicht bestehen könne, so lange man noch annimmt, daß die Concupiscenz sündhaft sey, bleibt der alte Vorwurf in seiner ganzen Schärfe und Berechtigung. Christi Gerechtigkeit kann demjenigen nicht nützen, der sie sich nicht angeeignet hat. Nicht durch Christi Gerechtigkeit, insoferne sie in ihm ist, sondern insoferne sie uns mitgetheilt wird, werden wir gerecht. Er ist nicht der formelle, sondern der meritorische Grund unserer Gerechtigkeit. Beide Sätze hält die katholische Lehre fest und nur in diesem Sinn sprachen Anselmus, Bernhardus, Pius VII. und Carl V.: einen andern ihnen unterzulegen ist ein historisches Unding.

Andere Vorwürfe, die eben so unrichtig sind, und zu deren Heilung H. Th. den Begriff der Adoption ebenfalls vorschlägt, sind folgende [2]): Die Adoption werde im katholischen System als eine nicht vollendete, sondern erst im Wachsen und Werden begriffene gedacht. Die göttliche Gabe sey nach katholischer Lehre ein noch unvollkommenes und erst der Ergänzung und Vermehrung bedürftiges Maß von gratia infusa [3]). Daraus, daß man etwas der Vermehrung fähig (nicht bedürftig) nennt, folgt nicht,

---

1) Vgl. p. 130. 131. 2) p. 96 sqq. 3) p. 123.

daß man es für unvollendet halte und eine Ergänzung dazu für nöthig finde. Wenn ich sage, der Jüngling, der Knabe können noch wachsen, sage ich damit nicht, daß sie halbe Menschen sind. Jeder Gerechtfertigte ist vollkommen von Sünden rein, die sich mit der Rechtfertigung nicht vertragen, er ist gerecht, heilig; allein diese Gerechtigkeit und Heiligkeit, obgleich sie dieß wirklich sind, können wachsen und zunehmen. Die Sohnschaft kann sich deßhalb mehren, weil wir Adoptivsöhne sind, welchen nach Verdienst mehr oder weniger Sohnesrechte eingeräumt werden können. Die Aehnlichkeit mit Gott, unserm Vater, durch übernatürliche Heiligkeit, welche diese Sohnschaft begründet, kann sich mehren und mindern. Das Verhältniß der Liebe zwischen Gott und dem Menschen kann so zart und innig werden, daß die Kirche es nicht mehr bloß mit dem der Sohnschaft und Vaterschaft bezeichnet, sondern sogar mit dem vergleicht, der zwischen Braut und Bräutigam besteht. Eben so irrig ist die Anklage, die Adoption werde als schwankend gedacht, eben weil man sie für noch nicht vollendet ansehe. Etwas anders ist etwas für nicht absolut und mathematisch gewiß halten, etwas anderes sagen, es sey in sich schwankend und unentschieden. Was endlich den dritten Vorwurf angeht, die Adoption sey nach katholischer Lehre nicht bei allen gleich; die Heiligen ständen als ein esoterischer Kreis der Menge der exoterischen Christen gegenüber, die erst noch einer Mittheilung von den Verdiensten der Heiligen bedürften, so muß vorerst bemerkt werden, daß nie bei uns gelehrt worden, ein Mensch bedürfe der Verdienste des andern zur Vollendung seiner Rechtfertigung. Daß die Verdienste der Heiligen uns nützen und ihre Genugthuungen zur Tilgung zeitlicher Strafen uns mitgetheilt werden können, ist katholische Lehre, nie aber wurde gelehrt, daß sie zur Tilgung der Schuld unmittelbar beitragen könnten oder gar nöthig seyen. Ferner ist nach katholischer Lehre die Adoption gleich in dem Sinne, daß gleiche Gnade bei gleicher Disposition gegeben wird, so daß bei solchen, welche ohne eigene Disposition durch die Taufe die Rechtfertigung erhalten, die Gnade stets gleich ist. Wenn aber die Kirche lehrt, daß bei größerer Disposition auch ein größeres Maß von Gnade gegeben werde, so steht diesem die Lehre von der Adoption nicht

entgegen; es gilt hier dasselbe wie von der Vermehrung der Gnade nach ihrer Erwerbung.

Nicht minder entstellt erscheint die katholische Lehre in der dogmengeschichtlichen Darstellung, welche Herr Th. von der Entstehung der jetzigen katholischen Rechtfertigungslehre gegeben hat [1]). Irrig ist es, daß die ewige Strafe allein es sey, für die Christus genug gethan haben solle, daß aber die Tilgung der zeitlichen dem Menschen vorbehalten werde. Weder ewige noch auch zeitliche Strafe kann anders als durch Christus getilgt werden. Diesem Satz steht nicht entgegen, daß auch der Mensch etwas thun könne und müsse. Denn was die Schuld und ewige Strafe angeht, ist alles, was er thut, nur Disposition zur Justification, nicht aber vermag er mit eigenen Acten für diese genug zu thun, so daß er den Nachlaß verdiente. Ferner haben diese zur Justification disponirenden Handlungen, sowie die Genugthuungen, welche er für die zeitliche Strafe leistet, ihren ganzen Werth vom Kreuzopfer Christi. Es wird also durch dieselben dem Verdienst und der Ehre Christi nichts entzogen, da ihr Werth von demselben abgeleitet wird. Weder die priesterliche Absolution, noch die Ablässe, noch die Genugthuungen des Menschen schmälern die Wirkung der Gnade Christi, da sie nur von derselben ihre Kraft haben.

Nach Abzug dieser Gespenster, gegen welche H. Th. sich unnöthigerweise abmüht, bleiben folgende zwei reelle Streitpunkte zwischen Katholiken und Protestanten: I) Ob im Gerechtfertigten noch Sünde bleibe, welche nur gedeckt sey, nicht imputirt werde, aber nicht eigentlich getilgt sey, so daß, damit der Mensch vor Gott bestehen könne, die Gerechtigkeit Christi, ihm imputirt werden müsse, obgleich sie ihm nicht mitgetheilt sey. II) Ob der Gerechtfertigte zugleich mit dem Nachlaß der Sünde, eine innere, eingegossene Heiligung erhalte. Diese beiden Fragen hier noch einmal zu behandeln, sehen wir uns dadurch gezwungen, daß die Zugeständnisse unseres Gegners nur höchst ungenügende sind, und daß das Zugegebene nicht consequent durchgeführt wurde, wie wir bereits bemerkten.

Die Beantwortung der ersten Frage geschieht bei H. Th. nach lutherischem System mehrfach dahin, daß im Menschen nach der

---

[1]) p. 91. 92.

Rechtfertigung noch solches bleibe, um dessentwillen er der Vergebung bedürfe. Im alten Testament, aus dem Paulus seinen Sprachgebrauch genommen, sagt er, bezeichnet „Gerecht" und „Gerechtigkeit" diejenige Integrität des Menschen, vermöge deren er vor Gott bestehen kann und sie wird mit bestimmter Beziehung auf das göttliche Gericht gefaßt. Es sey grammatisch sehr wohl möglich, daß δικαίωσις die innere Umwandlung des Menschen in einem Gerechten und Heiligen bedeute. Allein daraus folge noch nicht, daß nach dem Wortsinn und Zusammenhang das Verbum δικαιοῦν jedesmal die richterliche Lossprechung mit Einschluß ihrer von der Sünde befreienden Wirkung auf das Innere des Menschen bezeichne. Dieß Wort bezeichne in den classischen Stellen von der Rechtfertigung nichts anders als justum pronuntiare, δίκαιον ἀποφαίνειν, wie es Chrysostomus erklärt habe [1]), also sey die katholische Erklärung dieses Ausdrucks von einer inhärirenden Gerechtigkeit zu enge und von Willkür nicht frei zu sprechen.

Dagegen erwiedern wir, daß der Sprachgebrauch des Alten Testaments ein ganz anderer ist. Bekannt ist es, daß „Gerecht" im Alten Testament von solchen gesagt wird, die das Gute thun, von diesem Gebrauch, der gewiß nicht ein bloßes Bestehen vor dem Gericht bezeichnet, sondern das richtige Verhältniß zu Gott und zu den Menschen, ist der Gebrauch des Wortes für eine eingegossene Gerechtigkeit abgeleitet worden. Das Wort צָדַק ist seiner Ethymologie nach so viel als „gerade seyn", die juridische Bedeutung ist eine abgeleitete. Zudem wird das Wort synonym gebraucht mit תָּמִים perfectus, integer; יָשַׁר rectus; נָקִי purus; Worte, die ihrer Ethymologie und ihrem Sprachgebrauch nach viel mehr sagen als eine äußere Rechtfertigung. Dasselbe gilt vom Ausdruck „rechtfertigen." Das Wort צָדַק kömmt im Piel und im Hiphil in der Bedeutung „gerecht machen" vor. So bei Isaias im messianischen Orakel [2]): Mit seiner Wissenschaft wird gerecht machen (יַצְדִּיק) mein gerechter Diener viele; eine Stelle, die von um so größerem Gewicht ist, weil sie gerade von derselben Sache spricht, welche der Apostel mit δικαιοῦν bezeichnet

---

[1]) p. 122—124. 129. [2]) c. 53, 11.

und in der die Bedeutung justum pronuntiare gar nicht paßt. Ebenso bei Daniel [1]: Und die Lehrer werden glänzen wie der Glanz des Firmaments und die gerecht gemacht haben viele (מַצְדִּיקֵי) wie die Sterne auf ewig und ohne Ende, wo wiederum von einem forensischen Sprachgebrauch die Rede nicht seyn kann. Der Ausdruck δίκαιον ἀποφαίνειν endlich, dessen sich Chrysostomus bedient, bedeutet gleichfalls gerecht machen, wie auch wir „darstellen" oft für etwas mehr als bloßes erscheinen lassen gebrauchen, worüber alle griechischen Lexicographen Aufschluß geben können und auch wir noch ausführlicher bei Gelegenheit der Transsubstantiation zu sprechen gedenken. Noch mehr befremdet, daß H. Th. sogar noch den Brief des hl. Jacobus auf seine Seite zu ziehen sucht. Auch hier sey δικαιοῦν ein judiciales Wort, aber nur anders angewendet als bei Paulus. Bei diesem ist die δικαίωσις actio judicis, bei Jacobus actio rei, dort die einmalige Gerechtmachung, welche am Anfang des ganzen christlichen Lebens als die dasselbe begründende That steht, hier ist sie das fortgesetzte Streben des Menschen sich als gerecht darzuthun und zu bewähren [2]). Diese Unterscheidung ist grundlos, denn Jacobus spricht gerade von denselben Vorgängen mit Abraham und Rahab, von denen Paulus spricht. Er sagt dadurch, daß Abrahams Opfer als Grund seiner Rechtfertigung aufgeführt werde, werde die Schrift ergänzt, welche sage, er sey wegen seines Glaubens gerechtfertigt worden. Also spricht er von eben der Rechtfertigung, welche Paulus dem Glauben zuschreibt, d. h. von der einmaligen Gerechtmachung.

Es wäre wünschenswerth, daß H. Th. statt einseitig bei diesem Ausdruck stehen zu bleiben, der nicht einmal so unbestimmt ist, wie er meint, auf so viele Stellen der Schrift Rücksicht genommen hätte, welche so klar besagen, daß die Sünden getilgt, zerstört werden [3]). Daß Gott unsere Sünden so weit von uns entfernt habe als Aufgang und Niedergang von einander sind [4]), daß, wenn auch unsere Sünden roth wären wie Scharlach, wir weiß werden sollen wie Schnee [5]). Derselbe Apostel, der über

---

[1]) c. 12. 3. [2]) p. 127. [3]) Ps. 50, 3. 11. Is. 43, 25; 44. 22. Dan. 9, 24. [4]) Ps. 102, 12. [5]) Is. 1, 18.

eine ihm inwohnende Sünde klagt, sagt alsogleich darauf: Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu [1]), wogegen H. Th. sagt, eine böse Wurzel sey in unserm Innern, um derentwillen wir, wenn sie gleich tiefer als unser gewöhnliches Bewußtseyn liege, „Vergebung bedürfen, um vor Gott bestehen zu können" [2]). Und das, sagt der Apostel an einer andern Stelle [3]), waren manche von euch (nämlich Diebe, Trunkenbolde, Unzüchtige), aber ihr seyd abgewaschen, aber ihr seyd geheiligt, aber ihr seyd gerechtfertigt im Namen unseres Herrn Jesus Christus und im Geiste unseres Gottes. Hier ist synonym mit δικαιοῦν das ἀπολούειν; nicht bloß sind sie rein erklärt, sondern auch rein gemacht worden, sie sind nicht mehr Diebe, Unkeusche u. s. w. nicht bloß durch Aenderung des Lebens, sondern auch durch Abwaschung, also der von der Unzucht, Trunkenheit zurückgebliebenen Sündenmakel. Der Sünde, welche zum Tode herrschte, d. h. der Erbsünde [4]), sind wir abgestorben, unser alter Mensch ist gekreuzigt, die Sünde zerstört, indem wir in der Taufe mit Christus begraben wurden zum Tod [5]); ὁ γάρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας [6]). Also ist die Rechtfertigung ein förmlicher Tod der Sünde, ähnlich der Zerstörung des Lebens in einem Leichnam, d. h. eine gänzliche nicht bloß äußerliche. Die Taufe wird eine Wiedergeburt, eine Erneuerung genannt [7]). Der Gerechtfertigte ein neues Geschöpf [8]). Aus diesem allen folgt, daß der Begriff der Rechtfertigung nicht so weit ist, wie von H. Th. vorausgesetzt wird, so daß die protestantische Lehre von demselben nicht ausgeschlossen werde. Der biblische Begriff derselben verlangt eine wirkliche, innere Umänderung, ein Zerstören der Sünde.

Um nun auch positiv zu beweisen, daß im Gerechtfertigten noch Sünde sey, und daß er folglich um vor Gott zu bestehen, einer imputirten, fremden Gerechtigkeit bedürfe, hat H. Thiersch sich in der sieben und zwanzigsten Vorlesung lediglich auf das Daseyn der Concupiscenz berufen.

---

1) Rom. 8, 1. 2) p. 36. 3) I. Cor. 6, 11. 4) Rom. 5, 21. 5) Rom. 6. 2—6. 6) v. 7. 7) Tit. 3, 5 etc. 8) Gal. 6, 15. II. Cor. 5, 17.

Diese Beweisführung ist schon deßhalb ungenügend, weil es sich auch darum handelt, zu zeigen, daß die actuellen Sünden nach der Rechtfertigung im Menschen bleiben und nur durch Christi Gerechtigkeit äußerlich zugedeckt werden. Doch zur Concupiscenz!

Sie soll nach H. Th. im Menschen als habituelle Sündhaftigkeit bleiben, als jener dunkle Hintergrund, aus welchem böse Gelüste aufsteigen, die beständig mortificirt werden müssen [1]), als eine von vornherein nicht zu begränzende Inclination zum Bösen [2]) u. s. w. Dieses Sündhafte, das wirklich, wenn auch dem größten Theil nach unbewußt [3]) in uns liegt, gibt sich denn in Gestalt von Willensregungen oder doch Sollicitationen des Willens hervor. Jedoch wird zugestanden, daß dieses Böse in uns nur als ein stets überwunden werdendes seyn soll [4]). Der Kampf zwischen Geist und Fleisch ist im Gerechtfertigten, ein stets siegreicher auf Seite des Geistes [5]). Nicht ein Erlöschen jedes Kampfes wird uns in Aussicht gestellt, wohl aber eine zusammenhängende Stetigkeit des neuen Lebens, vor welcher jede Regung des Bösen augenblicklich wieder zurückweichen muß [6]). Nicht ein Nicht=sein jener innern Tiefen, aus welcher Versuchungen für den Christen emporsteigen und seinem Willen sich zu insinuiren suchen, aber eine stete Herrschaft des Geistes über diese feindlichen Regungen, dieß sey der Inhalt der apostolischen Lehre vom Zustand des Gerechtfertigten [7]). Ich muß gestehen nicht begreifen zu können, wie ein stets überwunden werdendes und verschwindendes Böse noch ein wahres Böse seyn könne und wie durch eine solche Betrachtung das Bedürfniß nach Vergebung oder Bedeckung auch unserer verborgenen Sünden [8]), die doch wiederum nicht vorhanden seyn sollen, rege werden soll. Wird die Sollicitation durch den Geist in uns stets gehindert eine Sünde zu werden, so bedarf es keiner Bedeckung durch Christi Verdienste (im protestantischen Sinn) beim Gerechtfertigten.

Wir hatten im ersten Capitel bemerkt, was das innere Be=

---

1) p. 140. 2) p. 144. 3) Ibid. 4) I. 58. 5) p. 139. 6) p. 140. 7) p. 141. 8) p. 144.

wußtseyn jedem eingibt, daß die Regungen der Concupiscenz nicht Sünden seyn können, so lange der freie Wille nicht hinzutrete. H. Th. hat sich hier bemüht, dieser Schwierigkeit zuvorzukommen. Er will den Unterschied zwischen Concupiscenz und Einwilligung festgehalten wissen [1]) und hat sich bemüht, denselben in seiner Darstellung durchzuführen, obgleich er ihn der Sache nach völlig zerstört. Um aber dennoch die Sündhaftigkeit der Concupiscenz zu beweisen, bemüht er sich zu zeigen, daß alle Regungen der Concupiscenz gewollte sind [2]). Mit der Lehre von einer an sich unschuldigen Concupiscenz können wir uns nicht abfinden, sagt er, da, um es kurz zu sagen, die Gränzlinie zwischen einer Sollicitation, die sich an unseren Willen wendet und dem wirklichen Sicherregenlassen des letzteren in allen den Fällen, wo die erstere aus unserem eigenen Innern kömmt, eine völlig unbestimmbare ist. — Gerne geben wir zu, daß diese Gränzlinie sich nicht mathematisch genau ziehen lasse und daß in vielen Fällen es Zweifel geben kann. Nur muß man die Sache nicht so absolut aussprechen: in der Regel wird doch der Mensch wissen können, ob er gewollt hat oder nicht; sonst ist kein Gewissen mehr möglich. Setzen wir aber auch den Fall, daß es gar so schwer sey das Gewollte vom Nichtgewollten zu unterscheiden, so folgt daraus noch nicht, daß der Unterschied nicht sey. Dieß war aber zu beweisen, daß die Concupiscenz, welche ohne Eintritt des Willens nicht sündhaft ist, deßwegen Sünde sey, weil der Wille stets hinzutrete. Aber, sagt H. Th. weiter [3]), wir können, ja wir müssen festhalten, daß schon die leiseste Regung der bösen Lust nicht ohne einen Antheil unseres Willens denkbar ist. Beginnt die Versuchung gewöhnlich damit, daß sich die Möglichkeit der Versündigung uns vorspiegelt und der Gedanke an dieselbe von unserer Imagination Besitz nimmt, so ist schon das Concipiren dieser Vorstellung, das Einlassen dieses Bildes nicht ohne Betheiligung des Willens zu denken. In einem Wesen, dessen Wille absolut dem Gesetz der Heiligkeit homogen und unterworfen wäre, könnte eben so wenig von innen heraus eine Concupiscenz auftauchen als in einem Wesen, das gar kein

---

[1]) p. 145. 147. [2]) p. 144. [3]) p. 145.

Willensvermögen hat. — Sonderbares Bestreben die Sünden zu mehren! Nimmt man noch hinzu, daß es keine läßliche Sünden geben soll, wie H. Th. alsogleich bemerkt, so ist der Mensch wahrhaft in einem unseligen Zustand. Er sündigt beständig und zwar tödtlich. Eine solche Betrachtung ist wahrhaft geeignet zur Verzweiflung zu führen. Was soll der Unglückliche thun, um Gottes Willen zu vollführen, beständig Acht geben, daß die Versuchung nicht in ihm entstehe, und da dieses nicht möglich ist und oft gegen seinen Willen geschehen wird, so wird er gegen seinen Willen sündigen. Der Schluß, der von H. Th. gemacht wird: In einem Wesen, dessen Wille absolut dem Gesetz der Heiligkeit unterworfen und homogen ist, kann keine Concupiscenz auftauchen, im Menschen taucht die Concupiscenz auf, also ist sein Wille nicht absolut dem Gesetz der Heiligkeit unterworfen, läßt sich durch eine leichte Distinction aus dem Wege räumen. Die absolute Homogeneität mit dem Gesetz der Heiligkeit läßt sich verstehen von jener Nothwendigkeit zum Guten, welche von der Natur, wie bei Gott, oder der Gnade, wie bei den Seligen, herbeigeführt wird, welche auch die Möglichkeit einer Versuchung ausschließt: diese läßt allerdings keine Concupiscenz zu; allein dann folgt bloß, daß der Mensch nicht eine so vollkommene und nothwendige Unterwerfung seines Willens unter das Gesetz der Heiligkeit habe, nicht aber, daß er alsofort sündhaft sey [1]). Oder

---

[1]) Man vergleiche mit dem, was H. Th. hier zur vollkommenen Heiligkeit des einzelnen Menschen verlangt, dasjenige, was er zur vollkommenen Heiligkeit der Kirche im ersten Band verlangt hat. Obgleich er diese Heiligkeit dort auch als eine völlige Ausschließung aller Sünde hinstellt, verlangt er nicht, daß nie etwas Böses auftauche, sondern bloß, daß es gleich unterdrückt werde (p. 58). Mit Recht haben wir darauf dort (p. 27 der Kritik) erwiedert, daß zu einer so vollkommenen, übermenschlichen Heiligkeit der Kirche, wie er sie verlangt, auch nicht einmal Auftauchen und momentanes Bestehen des Bösen angenommen werden dürfe, weil es sich dort um formelles Böses handelte. Wenden wir aber die übertriebene Behauptung, die hier gemacht wird, daß zur vollkommenen Heiligkeit auch das Auftauchen des materiell Bösen ausgeschlossen werden müsse, auf das Herrn Th. Lehre von der Kirche an, so ist es um so leichter zu beweisen, daß auch die apostolische Kirche sündhaft und befleckt war; denn ihr Zustand schloß nicht ein Auftauchen des Bösen aus, sondern es wurde erst nachher unterdrückt, nachdem es sich bereite gezeigt hatte.

Die Anklage gegen Möhler (p. 143) er setze die Verdorbenheit des niedern

die absolute Homogenität wird verstanden von einer freigewollten und gewählten Unterwerfung eines endlichen oder von der Gnade noch nicht vollendeten Wesens, und dann muß auf das Bestimmteste geläugnet werden, daß sie auch das Auftauchen der Concupiscenz ausschließe, indem, wo freie Wahl ist, auch Versuchung möglich ist. Der Wille des Menschen kann vollkommen gut seyn und dennoch diese Regungen fühlen, eben weil sie nur materiell, nicht aber formell böse sind. Daß der Mensch nicht Regungen zum Bösen hindern kann, beweist nicht, daß sein Wille verkehrt ist und sie wissentlich zuläßt, sondern nur, daß der vernünftige Theil nicht eine solche Herrschaft über die niederen Begehrungen hat, daß diese sich nur auf sein Geheiß und mit seinem Zulassen bewegen, wie es im Paradiese war. Dieser Zustand ist aber nicht widernatürlich in einem Wesen, welches einmal vernünftig und sinnlich zugleich ist, und bei dem der Wille nicht ein einziger Act ist wie bei Gott, bei dem also keine völlige Einheit der geistigen Vermögen und ihrer Operationen besteht, und das nicht bloß activ sich verhält, sondern auch zum Theil passiv.

Da nun das natürliche Bewußtseyn des Menschen ihm nicht sagt, daß die Concupiscenz Sünde sey, sondern nach H. Th. selbst dieß eine Sache ist, die dem gewöhnlichen Bewußtseyn entgeht; so wäre wünschenswerth gewesen, daß man Belege klarster Art aus der Offenbarung gebracht hätte. Hier aber wird nichts neues vorgewiesen, sondern bloß die altbekannten Stellen, worin die Concupiscenz metonymisch oder höchstens materiell Sünde genannt wird, mit der Betheuerung, daß wenn irgendwo so hier das Wort „Sünde" ernst gemeint sey [1]).

Wenn unsere Sünden nicht getilgt werden, sondern nur

Begehrungsvermögens bloß in das Fleisch, so daß Versuchungen zu geistigen Fehlern, als zum Stolz, tum Zorn u. s. w. nur von außen kämen, ist ohne allen Grund, denn es versteht sich von selbst, daß Möhler das Wort „Fleisch" im biblischen Sinn verstand, und wenn er die Concupiscenz mit Ausdrücken schilderte, die sich bloß auf die Sinnlichkeit beziehen, so beschrieb er eben diese Erscheinungen mit der auffallendsten Art derselben, wie jedermann zu thun pflegt und auch wir zu thun uns nicht gescheut haben.

[1]) p. 36.

bedeckt, so ist Christus umsonst gestorben, eitel ist unsere Hoffnung, eitel die Predigt des Evangeliums. Nicht bloß ist er gekommen, um uns vor dem Gericht zu bewahren, sondern um uns zu erlösen von jeder Ungerechtigkeit und sich zu reinigen ein wohlgefälliges Volk [1]; er hat sich hingegeben für seine Kirche, um sie zu heiligen, indem er sie reinigte durch das Wasserbad im Worte des Lebens, u. s. w [2]; er wurde uns angekündigt als das Lamm, das die Sünden der Welt hinwegnimmt. Darin wird der Werth seines Opfers gesetzt, daß es Reinigung von der Sünde bewirkt [3], unser Gewissen rein macht von todten Werken [4]. Gottes absolvirender Urtheilsspruch ist eine Ungerechtigkeit, wenn er losspricht was ungerecht ist und ungerecht bleibt, wenn er losspricht wegen einer fremden Gerechtigkeit, die nicht mitgetheilt wird. Er ist nicht heilig, wenn er denjenigen zu seinem Freunde und Sohne macht, der nicht rein von der Sünde ist. Dieß will H. Th. nicht läugnen, das sündenvergebende Wort, 'sagt er mit Möhler, habe eine zugleich sündentilgende Kraft [5]. Warum hat er dieß nicht durchgeführt, warum hilft er sich mit einer subtilen Distinction zwischen der Natur und der Person, die in der Hauptsache nichts ändert?

Hiemit fällt denn nun der Haupt- und fast einzige Grund weg, den H. Th. für die justitia imputata beigebracht hat. Er gesteht selbst zu, daß man aus der Bedeutung von δίκαιος, δικαιοῦν nichts positives eruiren könne. Es werde damit, daß diesem Worte die Bedeutung des Bestehens vor dem Gerichte beigelegt werde, damit noch nicht gesagt, daß die Gerechtigkeit etwas dem Menschen äußerliches nicht inhärirendes sey. Nur, sagt er [6], wird der Zusammenhang paulinischer Lehre immer

[1] Tit. 2, 14. [2] Eph. 5, 26. [3] Hebr. 1, 3. [4] Ibid. 9, 14. [5] p. 123.

[6] p. 123. Hier wird nebenbei das Argument gegen die katholische Lehre angebracht, daß, da die Gerechtigkeit eine solche seyn müsse, mit der man vor dem göttlichen Gericht bestehen könne, sie nicht ein noch unvollkommenes und erst der Vermehrung bedürftiges Maß von gratia infusa seyn könne. Bereits haben wir uns darüber ausgesprochen, daß die katholische Lehre die Gnade nicht als eine halbe, der Ergänzung bedürftige ansehe. Mir scheint aber jenes System eine halbe Rechtfertigung zu lehren, das die Sünde im Menschen neben der Ge-

wieder darauf führen, da auch im Zustand des Gerechtfertigten noch Unvollkommenheit sich findet, die von Gott geschenkte Gerechtigkeit aber von vorne herein eine vollendete, keiner Ergänzung bedürftige ist (denn sonst könnte der Mensch überhaupt nicht vor dem Gerichte bestehen), daß zu den diese Gerechtigkeit constituirenden Elementen die Vergebung oder Nichtzurechnung der Sünde oder positiv ausgedrückt die Zurechnung des Verdienstes Christi, genauer: die unverdiente Uebertragung des göttlichen Wohlgefallens von ihm auf uns, wesentlich mit gehört.

Diese Unvollkommenheit nun, welche nach dem Zusammenhang der paulinischen Lehre im Zustand des Gerechtfertigten sich noch finden soll, ist nach der 27. Vorlesung zu urtheilen, nur die Concupiscenz. Deßhalb bedarf die Sündenvergebung noch einer Ergänzung, weil diese eine Sünde seyn soll. Da dieses aber nicht richtig ist, so fällt das ganze Räsonnement zusammen.

Ein anderer Grund von untergeordneterer Bedeutung, der weiter beigebracht wird, ist dieser, daß es Augenblicke gebe, in denen der Mensch sich durch sein Gewissen der absoluten Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes gegenüber gestellt fühle [1]) und es dann erkenne, daß selbst alles, was die Gnade im Menschen gewirkt haben mag, ungenügend sey, um dem Ernst des Gerichtes gegenüber Stand zu halten und den Menschen zu retten. Dann bleibe ihm nichts übrig als sich auf das Verdienst des Sohnes Gottes zu berufen.

Also, sage ich, soll selbst was die Gnade in uns gewirkt hat, ungenügend seyn? Wozu hat sie denn Gott gegeben? Daß ich zweifeln kann, ob ich die Gnade erworben, ob ich ihr mitgewirkt habe, das begreife ich wohl; denn zwei Factoren wirken

---

rechtigkeit bestehen läßt. Wie mochte H. Th. gegen uns diese Anforderung, daß man mit der Gerechtigkeit vor dem göttlichen Gericht bestehen können müsse, wenden, da er doch lehrt, mit der Concupiscenz bleibe im Menschen auch nach der Rechtfertigung etwas, „um dessenwillen man der Vergebung bedürfe, um vor Gott bestehen zu können."

[1]) p. 129. Immer wieder Berufungen auf innere Erlebnisse, d. h. subjective Gefühle. Der Mensch dürstet nach Wahrheit, nach Objectivität, womit er eine Gewähr habe für die Richtigkeit seiner subjectiven Ansichten, etwas gewisses für sein ewiges Heil.

bei der Rechtfertigung zusammen, die Gnade und mein freier Wille. Aber zu zweifeln, ob ich mit dem, was Gott dem zu Rechtfertigenden gibt, bestehen könne, ist gegen die christliche Hoffnung. Der Mensch muß allerdings bei dem furchtbaren Gedanken, ob er wohl der Liebe oder des Hasses werth sey, seine Zuflucht zu Christi Verdiensten nehmen, nicht aber in dem Sinne, als dürfe er verlangen, daß Christi Gerechtigkeit, in oferne sie in Christus ist, ihm zugerechnet werden solle, während er in der Sünde bleibt; sondern so, daß er hofft durch Christi Kreuztod und durch ihn allein die Vergebung aller Sünde und die Gnade Gottes zu erlangen. Darnach seufzten Anselmus und Bernhardus; eine andere Hoffnung hätten sie für Vermessenheit gehalten, so sehr sie den Schein der Demuth an sich trägt.

Die Zurechnung des Verdienstes Christi soll nach H. Th. eine Uebertragung des göttlichen Wohlgefallens, das auf dem Sohne ruht, auf die Gerechfertigten, seyn; Gott liebe sie im Sohne, nehme sie in die Liebe auf, mit welcher er den Sohn liebt [1]); nicht aber liebe Gott erst das bestimmte Maß der Wirkungen seines Geistes im Gläubigen. Dieser Satz ist wahr, insoferne Gott die Genugthuung Christi für uns annimmt, insoferne Christi Verdienst uns die Gnade erworben hat, durch welche wir gerechtfertigt und geheiligt werden, nicht aber als wenn ohne Mittheilung dieser Genugthuungen oder dieser Verdienste, uns die Gerechtigkeit Christi, wie sie in Christus ist, zugerechnet würde. Auch nach dieser Lehre ist Christus allein der Grund unserer Adoption, aber nicht der formelle, sondern der meritorische. Gott liebt uns im Sohne, überträgt auf uns das Wohlgefallen, das auf dem Sohne ruht, weil er nur um Christi willen uns Alles gibt; aber daß er uns die volle Vergebung und die Heiligung nicht gebe, daß er diese seine eigenen Gaben in uns nicht auch lieben sollte, dieß ist zu weit gegangen. Liebt er in uns die Wirkungen seines Geistes, so entzieht dieß Christo Nichts, denn er liebt nur was Christus uns erworben hat.

Möhler hatte gegen die imputirte Gerechtigkeit eingewendet, es sey eine Absurdität von einer Gerechtigkeit zu reden, die dem

---

[1]) p. 97. 100.

Menschen nicht inhärirend, sondern nur zugerechnet seyn und doch als des Menschen Gerechtigkeit gelten soll. Darauf wird von H. Th. erwidert, daß hier kein anderes Absurdum behauptet werde, als dasjenige, was in jeder Lehre vorhanden ist, welche eine reale Vergebung der Sünde annimmt; denn was sey diese anders als ein Nichtseyendmachen des Seyenden, wie es der göttlichen Allmacht zustehe [1]? Diese Antwort ist schon keine directe, dann ist sie auch nicht genügend. Wird das Nichtseyendmachen des Seyenden so verstanden, daß das Seyende aufhört zu seyn, dann gilt dieß wohl von jeder realen Sündenvergebung, aber es paßt nicht auf die protestantische Sündenvergebung, wo das Seyende, d. h. die Sünde trotz des Nichtseyendmachen, d. h. der Rechtfertigung noch bleiben soll; wird aber das Nichtseyendmachen des Seyenden so verstanden, wie es das protestantische System verlangt, daß das Seyende trotz des Nichtseyendmachen noch verbleiben soll, so ist dieses ein Widerspruch in sich, eine metaphysische Unmöglichkeit, welche in die Wirklichkeit zu führen, selbst der göttlichen Allmacht nicht zusteht. Wenn eingewendet wird, fährt der Verfasser der Vorlesungen fort, daß in solchem Falle (bei der Vergebung der wirklichen Sünden) nur von vergangenen Sünden, hier aber von noch bestehenden Unvollkommenheiten die Rede sey, so müssen wir erwidern, daß vor Gott auch das Vergangene gegenwärtig und ein Ungeschehenmachen des Vergangenen von einem Nichtseyendmachen des Seyenden nicht verschieden ist. — Daß Gott das Geschehene bei der Sündenvergebung ungeschehen mache oder auch nur machen könne, hat bis jetzt noch kein vernünftiger Mensch behauptet, daraus wird man also keine Parität ziehen können, um zu zeigen, daß er das Seyende nichtseyend machen könne, so daß das Seyende bleibe. Was Gott bei der Sündenvergebung nichtseyend macht, ist nicht die vergangene That, die einmal geschehen ist, sondern die Schuld, die Sündenmakel, die habituelle Sünde, der reatus, der in der Seele bleibt und der, wenn er bei der Sündenvergebung nichtseyend gemacht wird, nicht mehr besteht, noch bestehen kann. Doch wir haben schon zu viel Worte über solche Sachen verloren.

---

[1] p. 132.

Nicht bloß rein von Sünden wird der Mensch in der Rechtfertigung, sondern er erhält sogar eine positive, innere, eingegossene Heiligung, nicht als wenn beides der Natur der Sache nach verbunden seyn müßte, sondern weil es Gott in der jetzigen Ordnung seiner Vorsehung also will und weil der Mensch, wenn auch ohne Sünde, doch ohne übernatürliche Gnade, noch nicht fähig zur Erreichung seines übernatürlichen Zieles ist. Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum [1] . . . . . per Spiritum S. charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, charitatem und unter den Canones [2]: Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum S. diffundatur, atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei; anathema sit. Dasselbe wurde von den Päbsten gegen Bajus definirt, der die Justification in der Beobachtung der göttlichen Gebote bestehen ließ und eine eingegossene Gnade nicht annehmen wollte [3]. H. Th. hat, wie wir bereits bemerkten, Manches, was sich hier dem katholischen System nähert, z. B. die Hervorhebung des Begriffs der Adoption. Wohl findet sich auch Manches von einer realen Einwohnung des Geistes Gottes in uns, der uns das Zeugniß der Kindschaft gibt, aber dieser Gedanke ist nicht weiter verfolgt worden, wie er auch zum protestantischen System gar nicht paßt; denn wie die Schrift [4]) sagt: In malevolam animam non introibit sapientia nec habitabit in corpore subdito peccatis. Spiritus enim Sanctus disciplinae effugiet fictum et auferet se a cogitationibus, quae sunt sine intellectu etc.

Wenn wir die Ausdrücke zusammenstellen, mit denen die Schrift den Zustand des Gerechtfertigten beschreibt, so müssen wir dem katholischen System den Vorzug geben. Der Gerechtfertigte

---

1) Trid. Sess. 6. c. 7. 2) can. 11. 3) prop. 42. 69. 4) Sap. 1, 4. 5.

tritt nach der Schrift durch die Rechtfertigung in jene innige Verbindung mit Christus, durch welche er von ihm als causa meritoria und efficiens die Gnade als Leben und Bewegung seiner Seele erhält, er wird ein Glied Christi, eine Rebe am Rebstock, daher der starke Ausdruck: nicht mehr sie lebten, sondern Christus in ihnen, und [1]) quicunque in Christo baptizati estis, Christum induistis. Das, was die Rechtfertigung im Menschen hervorbringt, wird verglichen mit einem Wasser, das in ihm zu einem Borne wird, der in's ewige Leben hinüberfließt. Ströme lebendigen Wassers sollen aus dem Innern des Gläubigen fließen [2]) und dieses Wasser, das in ihnen seyn wird, ist nach der Erklärung des Evangelisten selbst der hl. Geist, der ihnen gegeben wird. Darum wird von den Getauften und Gerechtfertigten gesagt, sie seyen alsogleich geheiligt [3]). Denn obgleich קָדוֹשׁ und ἅγιος ursprünglich nur rein bedeuten, so haben diese Worte im biblischen Sprachgebrauch auch den Begriff des Gott geweihten angenommen und werden wie bei uns das Wort „heilig" auch von einer positiven Heiligung verstanden. Das Ebenbild Gottes, in welchem der erste Mensch geschaffen wurde, das er sich und uns verlor und das in der Rechtfertigung wieder hergestellt werden soll, ist *δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης τῆς ἀληθείας* [4]); denn Gott hatte den Menschen יָשָׁר gerecht gemacht [5]).

Es ist ausdrückliche Lehre der Schrift, daß der hl. Geist in den Gerechtfertigten auf eine besondere Art wohne [6]), ja dieß wird von der ganzen Dreifaltigkeit der göttlichen Personen ausgesagt [7]), weßhalb gesagt wird, Gott bleibe in ihnen und sie in Gott [8]). Denn er, der sie liebt, weil sie ihn lieben, würde, da die Liebe Vereinigung verlangt, erst zu ihnen kommen, wenn er nicht schon durch seine Allgegenwart in ihnen wäre, er wohnt in ihnen mit besonderm Wohlgefallen und aus Liebe. Dort in ihrem Innern ist der Geist Gottes gleichsam als die Seele ihrer Seele und belebt sie, bewegt sie (Quicunque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei) [9]) und betet in ihnen mit unaussprechlichen

---

1) Gal. 3, 27. 2) Joh. 4, 14; 7, 38. 3) I. Cor. 6, 11; Eph. 5, 26 etc. 4) Eph. 4, 22—24, Col. 3, 9. 5) Eccle. 7, 30 (29). 6) Rom. 5, 5; 8, 9. 11; I. Cor. 3, 16; 6, 19; II. Tim. 1, 14. 7) Joh. 14, 23. 8) I. Joh. 4, 16. 9) Rom. 8, 14.

Seufzern. Durch diese innige Verbindung mit Gott werden sie in einem gewissen Sinne theilhaftig der göttlichen Natur [1]), denn wer Gott anhängt, ist Ein Geist mit ihm [2]). Wie das Eisen, das an sich kalt und dunkel ist, wenn es vom Feuer durchglüht ist, die Eigenschaften desselben annimmt, und selbst glühend und leuchtend wird, so werden sie Gott ähnlich und durch diese besondere übernatürliche Heiligung und Verähnlichung mit Gott in einem ganz besondern Sinne Söhne Gottes. Der Geist ist in ihnen als ein ἀῤῥαβών, (d. h. ein Draufgeld, eine Vorauszahlung zum Unterpfand) der ewigen Erbschaft, indem diese gnadenvolle Verbindung mit Gott ein Anfang und ein Unterpfand jener vollkommensten im andern Leben ist, durch welche wir Gott ähnlich seyn werden, weil wir ihn sehen werden, wie er ist [3]) und durch welche Gott Alles in Allen seyn wird [4]).

Die Wirkungen des Geistes in uns werden geschildert als ein Same Gottes, der in uns bleibt [5]) als eine Liebe Gottes, die in unsere Herzen ausgegossen wird durch den Geist, der uns gegeben ist [6]) als eine Salbung [7]); lauter Bezeichnungen einer inneren, inhärirenden und positiven Heiligung, welche auf übernatürliche Weise von Gott unmittelbar eingegossen wird.

Durch diese Betrachtungen über die biblische Lehre vom Wesen der Rechtfertigung ist, wie wir hoffen, die Tridentinische Definition hinreichend gedeckt; wir können also den Uebergang zur zweiten Frage von der Rechtfertigung machen, wie sie nämlich erworben werde?

H. Th. betheuert auf das Kräftigste, daß der gerechtmachende Glaube nicht als etwas müßiges und unfruchtbares gedacht werden dürfe, daß vielmehr ein Glaube, der sich nicht durch gute Werke und zwar durch gute Werke im wahren Sinn, das ist durch Früchte der Liebe und Heiligung bewähre, gar kein Glaube, sondern Wahn und Lüge sey. (Fides sola justificat, non solitaria.) In dem wahren Glauben, der da in sich einer ist, seyen nach protestantischer Lehre zwei Seiten zu unterscheiden,

---

[1]) I. Cor. 6, 17. [2]) II. Petr 1, 4. [3]) II Cor. 1, 22; 5, 5. Eph. 1, 13. [4]) I. Joh. 3, 2. II. Cor. 3, 18. [5]) I. Cor. 15, 28. [6]) I. Joh. 3, 9. [7]) Rom. 5, 5. [8]) I. Joh. 2, 27.

er rechtfertige den Menschen und wirke in ihm die Liebe. Aber eine rechtfertigende Kraft habe er nicht insofern, er die Liebe wirke, sondern schon sofern er die göttliche Verheißung ergreift, u. s. w. Dieß sucht er daraus zu beweisen, daß die Buße, wie sie Luther in den Schmalkaldischen Artikeln beschreibt, und in der allein der rechtfertigende Glaube entstehen kann, eine gänzliche Willensänderung ist, ferner daraus, daß nach reformatorischer Lehre der Glaube mit keiner Todsünde zusammen bestehen könne [1]).

Allein auch bei dieser Fassung treffen die protestantische Lehre in der Consequenz alle Vorwürfe, womit sie Möhler belegt hat. Wenn der Glaube mit Präcision von der Liebe als Glaube rechtfertigt, so läßt sich nicht absehen, warum er nicht rechtfertigen soll, auch wenn die Liebe fehlt, wie die Rechtfertigung durch nachkommende Sünden zerstört werden soll? Mit Recht wird man daraus die Consequenz ziehen, daß mit der einmal gegebenen Rechtfertigung alle zukünftige Sünden verziehen werden [2]) und diese Lehre ist eine, die in der Consequenz zum Heile nur ein ganz geringes Maß von Sittlichkeit, den Glauben, verlangt, aber ein nicht näher zu bestimmendes Maß von Unsittlichkeit zuläßt. Wird dann erwidert, der Glaube könne nicht mit der Sünde bestehen, so sage ich, also sind die Liebe und die Werke auch zur Rechtfertigung nothwendig und zwar ebenso nothwendig wie der Glaube (der selbst nicht einmal als Disposition zur Rechtfertigung dienen soll, sondern nur als Instrument, etwa wie die Hand, womit ein Bettler ein Almosen nimmt) und Luthers Uebersetzung von Röm. 3, 28 „der Glaube allein" ist falsch, der Beisatz χωρὶς ἔργων νόμου hat keine exclusive Kraft [3]). Dann läßt sich gar nicht einsehen, warum der Glaube selbst als Vertrauen auf die göttlichen Verheißungen gefaßt, nicht ohne die Liebe bestehen könne, da er doch eine Tugend ist, die aus einem andern Motiv hervorgeht und ein anderes Object hat. Sagt man aber, der im Bösen Beharrende könne die Verheißungen Gottes nicht auf sich beziehen, weil Gott nur den zu rechtfertigen verheißen habe, der sich aufrichtig bekehrt, so ist die verhaßte katholische Werkheiligkeit wieder vor der Thüre; die Liebe ist

---

[1]) p. 101—108. [2]) Vgl. p. 135. [3]) Vgl. p. 115.

eine nothwendige Disposition zur Rechtfertigung. Dann aber ist es ein für allemal nicht richtig, daß nach protestantischem System der Glaube nicht mit der Sünde bestehen könne. Denn es soll ja selbst im Gerechtfertigten die Concupiscenz als etwas bleiben, um dessenwillen der Mensch der Vergebung bedarf, um vor Gott bestehen zu können. Wenn der rechtfertigende Glaube sich mit dieser verträgt, wird er sich wohl auch mit anderen Sünden vertragen. Wie schnell bilden sich diese Consequenzen erst im practischen Leben aus! Der Glaube und selbst die Hoffnung (denn dieses ist eigentlich mehr was die Protestanten Glaube nennen) sind noch keine völlige Umkehr zu Gott, diese gibt nur die Liebe, welche die zeitlichen Güter verläßt und Gott als dem höchsten Gute nachgeht. Reichen Glaube und Hoffnung hin zur Rechtfertigung, so ist Rechtfertigung möglich ohne völlige Umkehr zu Gott. Man erwidere nicht, daß die völlige Umkehr durch Buße vorausgehen müsse [1]), damit der Glaube möglich sey. Denn der Glaube und die Hoffnung gehen der Liebe voraus, aus dem Glauben und der Hoffnung geht die Liebe hervor; nicht müßig ist bei Paulus [2]) die Ordnung, in der diese drei Tugenden aufgeführt werden. Durch den Glauben erkennt man das Heil, durch die Hoffnung erhebt man sich zum Vertrauen, es erlangen zu können, durch die Liebe erst trachtet man darnach. Mit dem Glauben und der Hoffnung ist die völlige Umkehr noch nicht gegeben; wenn sich aber mit dem Glauben und der Hoffnung eine Abkehrung von Gott noch vertragen, so läßt sich nicht einsehen, wie er wegen dieser sich zum Menschen kehren soll, der sich noch nicht zu ihm bekehrt hat. Der Glaube wird nicht immer durch die Sünde zerstört, weil die Liebe aus dem Glauben ist, nicht der Glaube aus der Liebe.

Doch wir wollen von allen Consequenzen absehen, die lutherische Lehre in der mildesten Form auffassen, d. h. der Glaube solle ohne völlige Umkehr nicht möglich seyn, die Liebe folglich eben so nothwendig wie der Glaube seyn, nur soll der Glaube das eigentlich rechtfertigende seyn (wiewohl sich dieß mit der exclusiven Erklärung des χωρὶς ἔργων νόμου nicht verträgt),

---

1) p. 108. 2) I. Cor. 13, 13.

so kömmt es zuletzt zur Entscheidung dieser Frage, ob Gott wegen des Glaubens oder wegen der Liebe rechtfertige, auf die positiven Aussagen der Offenbarung an. Hier aber behaupte ich, so sehr Herr Th. sich rühmt, auf biblischem Grund zu stehen, daß die protestantische Lehre eine höchst einseitige Auffassung der Bibellehre ist. Dieß zeigt sich schon daraus, daß die Protestanten stets allein auf Paulus sich berufen, der seinem speciellen Zweck nach, wie wir zu zeigen hoffen, nur von Einer der Dispositionen zur Rechtfertigung sprach, während tausend andere Stellen, für welche sie taub sind, die Rechtfertigung eben so gut der Liebe zuschreiben und deutlich sehen lassen, daß sie das eigentlich Rechtfertigende ist und daß ohne sie keine Rechtfertigung möglich ist.

Die erste dieser Behauptungen, daß nämlich der Liebe eben so gut, wie dem Glauben, die Rechtfertigung zugeschrieben werde, folgt daraus, daß in der Schrift der Liebe diejenigen Wirkungen zugeschrieben werden, welche die Rechtfertigung ausmachen. Es heißt von ihr sie tilge die Sünde. So die Worte Christi von der Magdalena: Remittuntur ei peccata multa, *quoniam* dilexit multum [1]. Charitas, heißt es im ersten Brief Petri [2], operit multitudinem peccatorum ganz gleichlautend dem Ausspruch der Sprichwörter: universa delicta operit charitas. Sie erwirbt uns Gottes Freundschaft: Ego diligentes me diligo, sagt die göttliche Weisheit [3] in demselben Buche der Sprichwörter und dasselbe wiederholte sie ihren Jüngern: Qui habet mandata mea et servat ea, ille est, qui diligit me. Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo et ego diligam eum [4]. *Vos amici mei estis, si feceritis, quae praecipio vobis* [5]. Sie verbindet uns mit Gott durch jene innige Vereinigung, welche bei der Rechtfertigung statt hat: Deus charitas est et qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo [6] und bei Johannes [7]: Si quis diligit me, sermonem meum servabit et Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. Sie gibt uns das geistige Leben: Timor Domini fons vitae [8] und in Folge dessen die ewige Seligkeit. Coronam vitae repromisit diligentibus se [9].

---

1) Luc. 7, 47. 2) 4, 8 3) Prov. 8, 12. cf. 15, 6. 4) Joh. 14, 2. 5) Joh. 15, 14. 6) I. Joh. 4, 16. 7) Joh. 14, 23. 8) Prov. 14, 27. 9) Jac. 1, 12.

Also ist es nicht der Glaube allein, der rechtfertigt, sondern auch die Liebe und da die Liebe auf den Glauben folgt und aus ihm hervorgeht, so ist die Liebe die letzte Disposition zur Rechtfertigung, ohne welche der Glaube zu nichts nützt, was die zweite von uns aufgestellte Behauptung ist. Qui non diligit, manet in morte, sagt Johannes [1]). Wenn in der Schrift die Rede ist von der Art wie der Sünder von seinen Schulden befreit und zum Freund Gottes gemacht werden soll, wird nicht gesagt, er solle glauben, was doch gesagt werden müßte, wenn der Glaube das eigentlich Rechtfertigende wäre, sondern er solle Buße thun, was, wie es von jeher verstanden wurde, nichts anders ist als Reue und Aenderung des Lebens, die Liebe, insoferne sie die Sünde verabscheut. Die von der Predigt Petri gerührten Juden fragen ihn: Quid faciemus, viri fratres. Er antwortet: Poenitentiam agite et baptizetur unus quisque vestrum in nomine Jesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum [2]) und dasselbe rief er denen zu, welche bei der Heilung des Lahmen zusammengelaufen waren: Poenitemini et convertimini, ut deleantur peccata vestra [3]), also ist die Buße, die Liebe das eigentlich Rechtfertigende, sonst hätte er sagen müssen, glaubet, damit euch eure Sünden erlassen werden. Schon im alten Bunde hieß es: Convertimini ad me et convertar ad vos [4]) und: Impietas impii non nocebit ei, in quacumque die conversus fuerit ab impietate sua .... si dixero impio: morte morieris et egerit poenitentiam a peccato suo, feceritque judicium et justitiam et pignus restituerit ille impius, rapinamque reddiderit ... vita vivet et non morietur. Omnia peccata ejus, quae peccavit, non imputabuntur ei; judicium et justitiam fecit, vita vivet [6]).

Der ganze erste Brief des hl. Johannes ist eine Bestätigung unserer beiden Behauptungen. Dieses Schreiben des Apostels der Liebe mag als Ergänzung zu denen des Apostels der Gnade dienen. Gleich anfangs sagt er, er verkündige, was er gesehen und gehört, damit wir Gemeinschaft haben möchten mit dem Vater und dem Sohne [7]). Was ist es aber, was er verkündigt, wo=

[1]) I. Joh. 3, 14. [2]) Act. 2, 36—38. [3]) Ibid. 3, 19. [4]) Zach. 1, 3. [5]) Ezech. 33, 12. 14—16. [6]) Ezech. 33, 12. 14—16. [7]) 1, 3.

mit wir diese $\varkappa o\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ mit Gott erlangen sollen? Haec est annunciatio nostra, quoniam deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae. Si dixerimus, quoniam societatem habemus cum eo, et in tenebris ambulamus, mentimur et veritatem non facimus. Si autem in luce ambulamus, sicut et ipse in luce est, societatem habemus ad invicem; et sanguis Jesu Christi Filii ejus emundat nos ab omni peccato [1]). Also ist das Mittel zur Gemeinschaft mit Gott zu gelangen und der Früchte der Erlösung theilhaftig zu werden, im Lichte zu wandeln, wie er Licht ist. Qui servat verbum ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est, et in hoc scimus, quoniam in ipso sumus [2]). Also ist die Liebe, die Werke das Unterscheidungsmerkmal der Gerechtfertigten, wie auch einst beim Gericht die Menschen nicht nach dem Glauben, sondern nach den Werken geschieden werden. Wollte man sagen, die Werke würden hier verlangt, weil es ohne sie keinen Glauben gebe, so reicht dieß nicht aus: denn auch dann mußte der Glaube angeführt werden, da der Mangel an Glauben als am eigentlich Rechtfertigenden der Grund der Verdammniß ist, die Werke aber nur mittelbar und indirect daran Schuld sind. Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Qui non diligit, manet in morte [3]). Also wenn er auch den Glauben hat, wenn er die Liebe nicht hat, ist er todt für das ewige Leben. Nicht also können die Verdienste Christi uns Vertrauen einflößen, noch können wir durch sie gerettet zu werden hoffen, wenn wir sie uns nicht aneignen durch die Liebe: Charissimi, si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum [4]). Die Liebe ist es, die uns gerecht macht: Filioli nemo vos seducat, *qui facit justitiam, justus est,* sicut et ille justus est [5]), sie macht, daß Gott in uns wohne: Qui servat mandata ejus in illo manet et ipse in eo [6]). Qui dicit se in ipso manere debet sicut ille ambulavit et ipse ambulare [7]), Deus charitas est, et qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo [8]), sie macht uns zu Söhnen Gottes: Si scitis

---

1) Ezech. 5—7. 2) c. 2, 5. 3) 3, 14. 4) 3, 21. 5) 3, 7. 6) 3, 24. 7) 2, 6. 8) 4, 16.

quoniam justus est, scitote, quoniam et omnis, qui facit justitiam, ex ipso natus est [1]). Diese Sohnschaft begründet also nur die Aehnlichkeit durch Gerechtigkeit.

Dieß für diejenigen, welche die Inspiration des Briefs Jakobi nicht annehmen; für Herrn Thiersch aber, der ihn für das Werk eines solchen hält, der an der ersten Ausgießung des Geistes Christi einen reichen Antheil gehabt hatte [2]), muß die Bemerkung beigefügt werden, daß er sich mit der Lehre der Protestanten auf keinen Fall vertrage. Es ist einmal nicht richtig, daß Jacobus von einer andern Art Glauben rede als Paulus, daß dieser nämlich vom Special-Glauben an die göttlichen Verheißungen hinsichtlich der Rechtfertigung rede, jener von einem bloßen Wissen der Glaubenswahrheiten, wie ihn auch die Teufel haben [3]). Denn die Beispiele, an denen Jakobus zeigt, daß der Glaube für sich allein nicht hinreiche, sind gerade dieselben, an denen Paulus zeigt, daß er dennoch zur Rechtfertigung unentbehrlich sey, und die Wurzel und das Fundament derselben: es sind Abraham und Rahab [4]). Jakobus nimmt dieselbe Stelle auf, aus der Paulus zeigt, was der Glaube für die Rechtfertigung sey [5]), (Abraham glaubte Gott und es ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet) er sagt, diese Stelle werde durch die Erzählung seines Opfers ergänzt, und sucht zu zeigen, daß dieser Glaube Abrahams, der ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, durch seine Werke sey vollendet worden, um zur Rechtfertigung hinzureichen. Die Berufung darauf, daß der Glaube, von dem Jakobus spricht νεκρὰ καθ' ἑαυτὴν genannt werde [6]), also ein solcher, welcher der Belebung von innen heraus bedürfe, nicht aber von den Werken, ist ganz grundlos; καθ' ἑαυτὴν bedeutet nicht „an sich selbst," sondern „für sich selbst" er allein, wie die syrische Uebersetzung den Sinn gibt. Verglichen wird der Glaube mit einem Körper, der für sich allein, ohne die Seele, todt ist.

Wie lassen sich nun mit dieser klaren Lehre der Schrift die Aussprüche Pauli vereinigen, welche zuletzt der ganze Schutz der

---

1) 2, 29. 2) p. 125. 3) Vgl. p. 126. 127. 4) Vgl. Jac. 2, 21 mit Rom. 4, 2 sqq. und Jac. 2, 25 mit Hebr. 11, 31. 5) Jac. 2, 23 mit Rom. 4, 3. 6) Jac. 2, 17. p. 128.

Protestanten sind? Nach meiner Meinung auf eine sehr einfache Weise. Doch zuvor müssen wir den Begriff des Glaubens und der Werke nach Paulus festsetzen. Die katholische Lehre versteht unter dem Wort „Glaube" die Annahme der geoffenbarten Wahrheiten (fides dogmatica). Das protestantische System dagegen will, daß unter dem rechtfertigenden Glauben das besondere Beziehen der göttlichen Verheißungen hinsichtlich der Rechtfertigung durch Christus auf sich zu verstehen sey, d. h. daß der Sünder sich zum festen Vertrauen erhebe, Gott werde ihn durch Christus rechtfertigen (fides specialis, in Gegensatz zu welcher die fides dogmatica eine fides generalis genannt wird). Dieser Glaube soll zugleich eine Gewißheit von der Rechtfertigung geben, die derjenigen gleich kömmt, die wir von irgend einem andern Glaubenssatz haben; er soll mit Einem Worte eine Glaubensüberzeugung seyn, daß Gott mich hic et nunc rechtfertige.

Solch ein Glaube ist schon an sich unmöglich. Denn obgleich es göttliche Offenbarung ist, daß Gott die Menschen durch Christus zum Heil führen wolle, obgleich es Glaubenssatz ist, daß auch ich, als einer dieser Menschen gerechtfertigt werde, wenn ich die nöthigen Vorbedingungen habe, so ist es dennoch nicht Glaubenssatz, daß diese Vorbedingungen vorhanden sind, daß ich den rechtfertigenden Glauben habe. Es ist nicht von Gott geoffenbart, noch auch nothwendige Folge aus obigen Glaubenssätzen, daß Gott mich hic et nunc rechtfertige.

Dann ist dieser Glaube nicht derjenige, von dem Paulus spricht. Der Glaube ist bei Paulus die änigmatische Erkenntniß Gottes, die wir hier auf Erden haben, wie dieß der Zusammenhang in jener bekannten classischen Stelle gibt, in welcher er die Liebe über den Glauben setzt; nicht also ein bloßes Charisma, womit man Berge versetzt, wie der Herr Verfasser der Vorlesungen behauptet [1]), um diese Stelle den Katholiken zu nehmen. Denn es wird dieser Glaube, von dem der Apostel an die Corinthier schreibt, als das eine der drei Grundelemente des christlichen Lebens hingestellt: das kann nicht ein Charisma zum Wunderwirken seyn. Die Unterscheidung von Liebe und Hoffnung endlich

---

1) I. Cor. 13. 2) p. 112.

zeigt deutlich genug, daß hier von jenem Glauben die Rede ist, von dem die Schrift so häufig spricht, der die Annahme der geoffenbarten Wahrheit, der Anfang des christlichen Lebens ist.

Der Glaube, von dem Paulus im Hebräerbrief [1]) spricht, ist sicherlich der Glaube, der zur Rechtfertigung beiträgt. Nun wird dieser Glaube vom Apostel selbst definirt: Ἔστι πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Für diese Definition ist der protestantische Begriff schon zu enge; weit besser paßt der katholische Begriff darauf. Nun wird dieser Glaube als derjenige bezeichnet, durch den man die Weltschöpfung glaubt [2]), durch den man Gottes Daseyn annimmt [3]), durch den Noe glaubte, die Sündfluth werde eintreffen, wie es Gott gedroht [4]), alle diese Eigenschaften deuten hin auf den dogmatischen Glauben, nicht aber auf den Specialglauben der Protestanten.

Hinsichtlich der Bedeutung des ἔργα νόμου gebe ich gerne zu [5]), daß es nicht bloß die Ritualien des alten Bundes, sondern auch die auf das Ethische und Innere gerichtete Bestrebungen sind. Auf der andern Seite aber muß ich der Erklärung Möhlers aus vollster Ueberzeugung beipflichten, daß ἔργα νόμου die bloße Beobachtung des Gesetzes, für sich allein betrachtet, bezeichnen, nicht aber jede Art von Werken auch jene des Gerechtfertigten; daß mit ihnen jedes Bestreben ausgeschlossen sey, durch Erfüllung der Gebote selig zu werden. Der Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade und Werken des Gesetzes und Glaube ist aber bei Paulus zu bekannt, als daß Werke, die aus der Gnade und dem Glauben hervorgehen, unter dem Ausdruck ἔργα νόμου enthalten seyn sollten. Das Gesetz, von dem Paulus spricht, ist jenes, das die Kenntniß des Guten gibt, die Begierlichkeit nur aufregt und auf diese Weise die Sünden mehrt [6]). Diese Wirkung kann das Gesetz per accidens nur dann hervorbringen, wenn es ohne Gnade gedacht wird; die Werke des Gesetzes sind also nichts anderes als die Erfüllung der Gebote für sich betrachtet, die nicht aus dem Glauben hervorgeht, und

---

[1]) c. 11. [2]) v. 3. [3]) v. 6. [4]) v. 7. [5]) Vgl. p. 116 sq. [6]) Rom. 3, 20; 6, 20; 7, 7 sq.

nicht im Glauben nach dem übernatürlichen Ziel des Menschen gerichtet sind.

Nach geschehener Feststellung des Begriffs des Glaubens und der Werke bei Paulus können wir zur Lösung der Schwierigkeit selbst gehen. Die Aussage des Apostel Paulus, nach welchen der Mensch nur durch den Glauben an Christus gerecht wird, sagt H. Th. [1], stehen im Gegensatze zu der Meinung, welche die Rechtfertigung aus den Werken erwartet. Die eine Lehre schließt die andere aus, jede Verschmelzung beider will aber Paulus abschneiden. — Und dieses, erwidern wir, ist eine Mißkennung der Darstellungsweise der Schrift. Man erinnere sich dessen, was wir hierüber in der ersten Abtheilung bei Gelegenheit der Schwierigkeiten aus dem Hebräerbrief gegen ein neutestamentliches Priesterthum gesagt haben. Sehr oft stellt die Schrift einen Gegensatz als absolut hin, der es keineswegs ist. So auch hier! Nicht jede Art von Werken wird hier dem Glauben entgegengesetzt und von der Kraft zu rechtfertigen ausgeschlossen, sondern bloß diejenigen, die ohne die übernatürliche Gnade geschehen, nicht aus dem Glauben hervorgehen, die in der bloßen Erfüllung des Gesetzes bestehen; nicht aber die Werke, die aus dem Glauben hervorgehen, der Gegensatz: die Werke rechtfertigen nicht, sondern der Glaube, bedeutet nur: die Werke ohne den Glauben rechtfertigen nicht [2]. Ebenso ist der Gegensatz zwischen den Werken und der Gnade kein absoluter, sondern nur ein Gegensatz der Werke ohne Gnade mit der Gnade und den Werken, die aus ihr hervorgehen. Wäre die Rechtfertigung ein Lohn jener natürlichen Werke, so wäre sie allerdings keine Gnade mehr, da der Mensch sie sich mit eigener Anstrengung erworben hätte.

[1] p. 115.

[4] Dieß ist auch die Erklärung des hl. Cyrill von Jerusalem in der Cat. 5. Illum. n 5. Ἐκεῖνος (Abraham) οὐκ ἐξ ἔργων μόνον ἐδικαιώθη, ἀλλὰ καὶ ἐκ πίστεως. πολλὰ μὲν γὰρ κατώρθωσεν, ἀλλ᾽ οὐδέποτε φίλος θεοῦ ἐκλήθη ἀλλ᾽ ὅτε ἐπίστευσε. καὶ πᾶν δὲ ἔργον αὐτοῦ κατὰ πίστιν τετέλεσται. Ebenso des hl. Augustinus Enarr. 2. in Ps. 31. n. 2 sqq.

Wenn sie aber Lohn von Werken ist, die mit der Gnade gewirkt sind, so ist sie eine Gnade, ein freies Geschenk, weil diese Werke eine Gabe Gottes sind, eine justitia Dei. Daß Paulus die Werke, die aus dem Glauben und der Gnade hervorgehen, nicht ausschließt, geht doch wohl daraus hervor, daß er sagt [1]), in Christus gelte weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*. Wenn dieser Beisatz nicht müßig seyn soll, so kann er nur bedeuten, daß das Wirken des Glaubens durch die Liebe mit zur Rechtfertigung nothwendig ist, und daß der Glaube ohne Liebe nicht rechtfertigt. Der Beisatz ist offenbar näher bestimmend, nicht ein zufällig Beigefügtes. Hielt der Apostel die Werke für unnöthig zur Rechtfertigung, so konnte er nicht sagen [2]): factores legis justificabuntur, dieß wäre ein offenbarer Widerspruch mit seiner sonstigen Lehre. Der Glaube, von dem der Apostel an die Corinther schreibt, daß er ohne die Liebe nichts nütze, ist, wie wir gezeigt haben, nicht ein Charisma, sondern er wird als das eine Element des christlichen Lebens angeführt neben der Hoffnung und der Liebe. Von diesem Glauben nun, sagt der Apostel, daß er ohne die Liebe nichts nütze, derjenige, der ihn ohne die Liebe besitzt, ist Nichts, ein tönendes Erz [3]). Also hat die Höherstellung der Liebe nicht blos Beziehung auf die ewige Dauer, wie H. Th. behauptet [4]), sondern gerade auf die Rechtfertigung, auf den Nutzen zum ewigen Leben.

Vermag nun der Glaube nichts ohne die Liebe, so bleibt nichts anderes übrig, (da die Liebe auf den Glauben folgt und aus ihm hervorgeht, die Liebe folglich, nicht der Glaube, die letzte Disposition zur Rechtfertigung ist) als anzunehmen, die Rechtfertigung werde von Paulus dem Glauben zugeschrieben, als der radix et fundamentum justificationis, wie das Tridentinum sich ausdrückt, weil er die erste Disposition zur Rechtfertigung ist, ohne welche keine opera salutaria möglich sind, weil

---

[1]) Gal. 5, 6. Sollte nicht vielleicht das *ἐνεργουμένη* in demselben Sinn gebraucht seyn, in welchem die Besessenen Enerzumenen genannt werden, d. h. von innen Bewegte, oder in quibus operatur spiritus? Dann ist es der Glaube dem Bewegung und Leben von der Liebe gegeben wird. Vgl. p. 112.

[2]) Rom. 2, 13. [3]) I. Cor. 13, 1—3. [4]) p. 113.

er das übernatürliche Ziel zeigt, nach dem die Werke streben müssen, um heilbringend zu seyn, weil ohne ihn es nicht möglich ist, Hoffnung und Liebe zu haben, er aber beide herbeiführt und in sich wie im Keime enthält.

Wenn man nun fragt, warum Paulus nicht geradezu auf die Liebe hinwies, warum er nicht sagte, die Liebe allein gelte, statt zu sagen, der Glaube, der durch die Liebe wirkt, so wird man die Antwort leicht finden, wenn man auf den Zweck seines Schreibens sieht. Er hatte Leute vor sich, die mit Nichten daran zweifelten, daß man Gott lieben und Gutes thun müsse, um selig zu werden, aber durch ihr einseitiges Vertrauen auf die Werke praktisch diese nothwendige Disposition zur Rechtfertigung, den Glauben, bei Seite setzten, ja sogar wie jene Unruhstifter, welche die Galater verkehrt hatten, den Glauben ganz durch die Ceremonien verdrängten, und Christus als einen großen Gesetzeslehrer, nicht aber auch als den Urheber der Gerechtigkeit angesehen zu haben scheinen.

Dieß vorausgesetzt, wird es leicht seyn, alle einzelnen Schwierigkeiten aus dem Römer- und Galaterbrief zu lösen. Der Glaube, von dem der Apostel spricht, ist der dogmatische, aber er betrachtet ihn als fides formata, ohne daß man gerade annehmen müßte, er verstehe stets die Liebe explicite mit dem Glauben; er abstrahirt von dieser und setzt nur ihre belebende Wirkung beim Glauben voraus. Dieß geht wohl hervor aus Gal. 5, 6 und stimmt mit dem Zwecke des Apostels zusammen, denn die fides informis rechtfertigt nicht actu, sie ist und bleibt Disposition zur Rechtfertigung, aber sie nützt nichts zum ewigen Leben, sie trägt zur wirklichen Justification nicht bei, eben weil diese in solchem Falle nicht durch die Liebe statt hat. Ohne Schwanken [1]) können wir diesen Begriff durch alle Briefe Pauli, wo von der Rechtfertigung durch den Glauben die Rede ist, durchführen. Uebrigens nimmt H. Th. selbst im 13. Capitel des ersten Corintherbriefs einen Wechsel der Bedeutung von fides an, und es ist wahrhaft nicht nothwendig, nach exegetischen Re-

---

1) p. 112.

geln anzunehmen, daß dasselbe Wort stets adäquat in derselben Bedeutung vorkomme, selbst nicht in Einem Satze. Oft hat das Wort eine allgemeine, schwebende Bedeutung, welche bei näherer Bestimmung des Sinnes sich in mehrere theilt.

Die auffallendsten Stellen sind wohl diese [1]: Arbitramur justificari hominem per fidem sine operibus legis. Man bemerke, daß es heißt: sine operibus *legis,* also der Sinn ist keiner als dieser, daß die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, für sich betrachtet, daß die Werke, die ohne dem Glauben sind, nicht rechtfertigen. Nicht gleichgültig ist es, wenn Luther zu fides sein bekanntes „allein" gesetzt hat, denn dadurch werden die Werke, die aus dem Glauben hervorgehen, ausgeschlossen, während der Apostel bloß die ἔργα νόμου excludirt [2]). Dasselbe gilt von den objicirten Stellen. Gal. 2, 16. 17; 3, 10—14. Wenn dann der Apostel will, wir würden nicht aus den Werken gerechtfertigt, sondern aus dem Glauben oder aus der Gnade Christi, unsere Gerechtigkeit müsse eine Gerechtigkeit Gottes, nicht eine eigene seyn, so schließt dieß wiederum nur die natürlichen Werke des Menschen aus; würde diesen die ewige Seligkeit gegeben, so würde sie im strictesten Sinne Lohn unserer Verdienste seyn, so aber ist sie, da sie Werken gegeben wird, die nur durch die Gnade gewirkt werden können, also Gaben Gottes sind, selbst ein Geschenk der Gnade.

Wir haben nun gesehen, was die Rechtfertigung sey und wie sie erworben werde; zum Schluß einige Worte über den dritten Punkt von ihrer Gewißheit! Es ist hier unbegreiflich, wie H. Th. den Sinn des Tridentinums nicht verstand, einen anscheinenden Widerspruch darin findet; während er selbst unbewußt das lutherische System verlassen und das katholische beinahe ganz angenommen hat. Es ist doch bekannt, daß die Protestanten eine Ueberzeugung von der erlangten Justification verlangten, welche eben so groß sey, wie diejenige, die wir von den Glaubenswahrheiten haben sollen, d. h. jene hier auf Erden festeste Ueberzeugung, die sich auf Gottes Allwissenheit und Wahrhaftigkeit gründet und jeden Gedanken an die Möglichkeit des Gegen-

[1]) Rom. 3, 28. [2]) Vgl. p. 115. [3]) Eph. 2, 8. Rom. 10, 4. Tit. 3, 5.

theils ausschließt. Dieses hat das Tridentinum verdammt, wie sich deutlich zeigen wird, wenn wir den[1]) angeführten Text ganz hersetzen. Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque Sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat *certitudine fidei, cui non potest subesse falsum*, se gratiam Dei esse consecutum. Diese Glaubensgewißheit ist es, welche wir ohne besondere Offenbarung nicht haben können; denn, wie wir bereits gesagt haben, obgleich es Glaubenssatz ist, daß Gott alle durch Christus rechtfertigen wolle, und selbst, daß auch ich zu dieser Zahl gehöre, so ist es nicht Glaubenssatz, daß ich die Bedingungen dazu gesetzt habe, mag man den Glauben oder Glauben und Liebe als solche ansehen, es müßte denn durch eine besondere Offenbarung mir dieses bekannt gemacht werden. Daß die Rechtfertigung etwas schwankendes sey, hat die katholische Kirche nicht gelehrt. Es ist dem katholischen Lehrbegriff gar nicht entgegen zu behaupten, der Mensch könne eine moralische Gewißheit von seiner Rechtfertigung haben, d. h. eine solche, welche die Möglichkeit des Gegentheils nicht absolut ausschließt, wie die Glaubensgewißheit oder die Evidenz und Nothwendigkeit eines mathematischen Satzes, bei der sich aber ein vernünftiger Mensch beruhigen kann und im practischen Leben auch stets beruhigt, das Bewußtseyn gethan zu haben, was in unsern Kräften stand, und was gewissenhafte Leute im fraglichen Fall zu thun pflegen. Und welche andere Gewißheit ist es, welche H. Th. verlangt? Es soll [2]) nicht jene Gewißheit seyn, welche aus dialectischer oder mathematischer Demonstration hervorgeht; eine Festigkeit der Ueberzeugung soll es seyn, die nicht ein reiner actus intellectus ist, mehr eine fiducia als eine certitudo, ein Vertrauen ähnlich dem, welches wir auf andere setzen, auch oft, wenn wir die Zweifel anderer mit Gründen nicht heben können, dieses Bewußtseyn soll [3]) kein absolutes, völlig unverrücktes, unwandelbares und immer gleich lebendiges seyn. Ist es aber dieses,

---

[1]) p. 158. Sess. 6. cap. 9. Vgl. can. 15. 16. [2]) p. 150. [3]) p. 152.

was die Altlutheraner lehrten? Auch hier hat der modernisirte Lutheranismus des H. Th. ganz die Fußstapfen seiner Altvordern verlassen, aber seine Vorurtheile gegen den Katholicismus haben ihn blind gegen die offenbare Wahrheit gemacht. Wir sind der Mühe überhoben, die Stelle vom Zeugniß des Geistes [1]), daß wir Kinder Gottes sind, noch einmal zu erklären. Dieses innere Zeugniß, durch das eingeflößte Vertrauen, durch das eingegebene kindliche Gebet, dadurch, daß man sich vom Geiste Gottes zum Guten getrieben sieht, ist ja doch keine Offenbarung, deren Klarheit jeden Zweifel ausschließt, sondern nur etwas allerdings dem Gewissen ähnliches, worüber man sich eben so gut täuschen kann, wie über das Gewissen. Eine Lehre dagegen, die bloßes Vertrauen ohne Furcht lehrt, ist keine biblische. Cum metu et tremore vestram salutem operamini, sagt der Apostel [2]). Eine wahre Hypercritik zeigt sich darin, daß H. Th. die Worte des Tridentinum, die fast gleichlautend sind: quilibet, dum se ipsum respicit de sua gratia formidare et timere potest, zum Gegenstand wahrhaft unnöthigen Hin- und Herredens macht. Vorwiegen mag das Vertrauen, aber jenes furchtbare Wort dürfen wir auch nicht vergessen, wenn das christliche Leben nicht allen Ernst verlieren soll: Sunt justi atque sapientes et opera eorum in manu Dei: et tamen nescit homo, utrum odio vel amore dignus sit; sed omnia in futurum servantur incerta [3]).

---

[1]) Rom. 8, 16. [2]) Phil. 2, 12. [3]) Eccle. 9, 1.

IV. Capitel.

Vom meritum und demeritum.

Aus der Rechtfertigungslehre der Protestanten, welche die Sünden nur zudecken, den Menschen aber innerlich verdorben bleiben läßt, gehen diejenigen Irrthümer hervor, welche sich auf den Werth und Unwerth der menschlichen Handlungen beziehen. Da alle Werke des Menschen aus einer sündhaften und nicht geheilten Wurzel hervorgehen, da die Concupiscenz alle ihre Sündhaftigkeit mittheilt, so sind alle Handlungen des Menschen, gute wie böse, als Sünden und zwar als schwere Sünden anzusehen, wiewohl Luther und Calvin zugeben, daß die guten Werke der Gerechtfertigten wenigstens nicht zu schweren Sünden imputirt würden. Dasselbe System wird, wiewohl etwas modernisirt, in den Vorlesungen vorgetragen.

Die katholische Lehre will, heißt es [1]), verkennend die Rechtfertigung als eine gnadenvolle Bedeckung des im Abgrund des unbewußten Reichs noch vorhandenen Bösen, eine Sündlosigkeit behaupten, wo noch keine ist, und erklärt deßhalb die Concupiscenz für unschuldig und die kleinen täglichen Sünden des Gerechten für an sich verzeihlich. — Hierüber wäre nichts weiter zu sagen, indem das Fundament bereits umgestoßen worden ist. Aber, heißt es weiter [2]), die Grenzlinie zwischen Sünden der Bosheit und Schwachheit ist eine unbestimmbare; den Unterschied kleinerer und größerer Sünden, der in abstracto nicht ausgemittelt werden kann, darf man nicht formuliren. — Daraus, daß der Unterschied sich nicht stets genau ermitteln läßt, antworten

---

1) p. 147. 2) p. 146. 147.

wir hierauf, folget keineswegs, daß er nicht bestehe. Uebrigens kann der Mensch in der Regel unterscheiden, was eine schwerere Sache, eine wichtigere Pflicht ist, wo halbes oder ganzes Bewußtseyn, halbe oder ganze Einwilligung statt hat, und dieß wissen selbst gemeine Leute ohne alle Casuistik. Ein dritter Grund ist denn dieser [1]: daß bei wachsender Heiligung sich im Menschen ein immer feineres Gefühl und ein immer strengeres Gesetz für das Böse ausbilde, und es werde ihm dadurch zum peccatum mortale, was dem niederen Standpunkt als peccatum veniale erschien u. s. w. Dieser Beweis genügt nicht, weil er nicht allgemein ist, denn da die größere Schuld von größerer Kenntniß des Guten sich ableiten soll, nicht aber von der Natur der Handlung selbst, so ist, wo dieses feinere Gefühl nicht vorhanden ist, auch keine so schwere Schuld. Der Beweis gilt ferner nicht für jene läßlichen Sünden, die nicht mit ganzer Einwilligung geschehen, sondern mehr aus Ueberraschung u. s. w. Denn bei diesen kann das feinere Gefühl, die größere Kenntniß nicht vollständig angerechnet werden, eben weil sie nicht in vollkommenem und ganz ungehinderten Gebrauch bei der Versündigung waren. Es bleiben nur übrig Sünden, die mit voller Ueberlegung von solchen begangen werden, die aus dem „niedern Zustand" getreten und tiefer in den „dunkeln Grund" der Seele geschaut haben. Allein auch die größere Kenntniß und das feinere Gefühl dieser kann, wenn sie auch die Schuld mehren, dennoch nicht eine geringe Sache zu einer solchen machen, um derenwillen Gott vom Himmel ausschließt, und kann das göttliche Gebot nicht ändern, das als Werk einer höchsten Weisheit und Gerechtigkeit Alles nach dem rechten Gewicht abwägt, und wenn auch die Sünde mit vollem Willen geschieht, so will ein solcher das Böse, doch nur soweit als es im Object ist, also nicht sich ganz von Gott abwenden, nicht ihn so beleidigen, daß Gott ihn alsofort verdammen müßte.

Wehe dem Menschen, wenn Gott mit ihm nach solchen Theorien verführe! Wohin der Unglückliche sich wenden würde, wäre Sünde und nichts als Sünde. Alle seine Bemühungen,

---

[1]) p. 146.

das Böse in sich niederzuhalten, wären umsonst. Er ist gerechtfertigt und nicht gerechtfertigt; eine Regung seiner unvernünftigen Natur erhebt sich gegen seinen Willen in ihm, doch nein! — er hat sie zugelassen. Er überläßt sich vielleicht aus Ueberraschung einen Augenblick dem Zorne, sagt eine Nothlüge — lauter Todsünden, um deren willen er verdammt wird! Wahrlich eine Lehre, gegen welche sich das menschliche Gemüth empört, und solche Dinge nennt man große practische Gedanken, und glaubt viel gethan zu haben, wenn man ihnen einen modernen Anstrich gegeben und gegen so viele tausendmal wiederholte Aussprüche der Schrift sich rühmt, fest auf dem Grund der Bibel zu stehen.

Doch die größte Paradoxie kömmt noch! Nach protestantischer Lehre sollen selbst die guten Werke Sünden seyn, die des Nichtgerechtfertigten ohnedieß, aber auch die des Gerechten. Für eine Excentricität gibt es H. Th. selbst aus [1]), wenn Luther sagte: in jedem Werke sündige der Gerechte mortaliter oder doch venialiter. Nach ihm soll der richtige Sinn dier Sentenz seyn, daß am Gesetz Gottes, d. h. am absoluten Maßstab gemessen, das Leben auch des vollkommensten Christen, der je gelebt hat, tadelhaft und somit verwerflich erscheine, so daß auch an unsern guten Werken etwas ist, vermöge dessen wir für dieselben Vergebung bedürfen. Das göttliche Gesetz soll in seiner absoluten Reinheit aufgefaßt werden, wie es in der hl. Schrift erklärt und im Vorbild unseres Erlösers uns vor Augen gestellt ist, mit diesem verglichen, erkläret er auch den vollendetsten Heiligen für einen Sünder und auch das Beste, was die Gnade in uns wirkt, für unvollkommen und befleckt.

Daß mit der unendlichen Heiligkeit Gottes und Christi verglichen alle Heiligkeit des Menschen eine höchst unvollkommene ist, das wird wohl jeder Katholik zugeben. Nur der Unendliche vermag das höchste Gut so zu lieben, wie es verdient geliebt zu werden, das heißt: unendlich. Allein aus einem Mangel an Vollkommenheit folgt noch keine positive Verderbtheit, um deren willen man der Verzeihung bedarf. Hier handelt es sich mehr

---

[1]) p. 146 sqq.

um eine natürliche Unfähigkeit als um einen frei gewollten Fehler. Dann ist es aber durchaus falsch, daß die Heiligkeit Gottes der Maßstab für die unserige sey, so daß, wenn wir dieselbe nicht erreichen, wir alsofort gegen das Gesetz sündigen. Gottes Gesetz für die Menschen muß als ein vernünftiges ein solches seyn, wie es für Menschen paßt, und zwar für Menschen in ihrem jetzigen Zustand. Und dieses Gesetz zu erfüllen muß der Mensch fähig seyn, sonst verfallen wir in den Satz: daß die Gebote zu erfüllen unmöglich sey, den H. Th. selbst als der apostolischen Lehre zuwiderlaufend verwirft [1]). Warum hat sonst unser Herr gesprochen: seine Bürde sey leicht und süß sein Joch, und Johannes, daß die Gebote Gottes nicht schwer seyen, wenn es dem Menschen nicht einmal mit der Gnade möglich ist, diese Gebote zu erfüllen und „auch das Beste, was die Gnade in uns wirkt, für befleckt" angesehen werden soll. Wozu, kann man fragen, gibt Gott die Gnade, wenn sie nicht genügt, um das Gute thun zu können? Christus, der gekommen ist, sich ein Volk zu heiligen, das nach guten Werken strebe [2]), ist umsonst gestorben, und wir sind nicht sein Werk, geschaffen in Christo Jesu in guten Werken, welche Gott bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln [3]). Mit Einem Worte unsere Heiligkeit ist mit Gottes Heiligkeit verglichen noch nicht sündhaft und verwerflich, sondern unvollkommen; und Gottes Heiligkeit brauchen wir nicht zu haben, eben weil wir keine Götter sind. Hiemit soll nicht geläugnet werden, daß in die Werke des Menschen sich häufig Unvollkommenheiten und selbst läßliche Sünden einschleichen, durch welche sie sogar ihre Verdienstlichkeit verlieren; aber daß der Mensch bei jedem Werke sündige, daß man nie das göttliche Gebot vollständig erfüllen könne, ist gegen den Glauben.

Da es nach Reformatorischer Lehre nicht möglich ist das Gebotene zu thun, so ist es nicht zu wundern, wenn sie es noch weit weniger sich gefallen ließ, daß man Gutes, das nicht geboten sey, thun könne. Um dieses herzustellen, müßte man beweisen, daß keine Handlung gut seyn könne, als nur dadurch, daß sie geboten ist, oder daß alles Gute, was wir thun

---

[1]) p. 149. [2]) Tit. 2, 14 [3]) Eph. 2, 10.

können, uns auch geboten ist. Dazu wird es an positiven Beweisen fehlen und in der Natur der Sache ist es auch nicht gegründet. Damit eine Handlung gut sey, muß sie als Mittel zur Erreichung des letzten Ziels dienen können. Eine jede Handlung, die zur Vermehrung der äußeren Ehre Gottes dienen kann, ist eine solche. Die äußere Ehre Gottes aber kann auch ein nicht gebotenes Werk vermehren, wenn es nämlich eine Wirkung freier (mehr oder minder vollkommener) Liebe oder überhaupt der Anerkennung einer göttlichen Vollkommenheit als da sind Glaube und Hoffnung, Anbetung u. s. w. ist. Daß aber nicht alles Gute, das wir thun können, uns auch geboten ist, ist eine Sache allgemeiner Annahme, die das Gewissen selbst dem Menschen sagt, die auch H. Th. nicht läugnet, da er sagt, der Satz des Jacobus: „wer da weiß Gutes zu thun und thut es nicht, dem ist es Sünde“ [1]) gelte nicht ohne Einschränkung, es müsse ein besonderer Beruf eintreten. Wer wird behaupten, daß z. B. einem Armen, der nicht in der größten Noth ist, von dem sich selbst nicht ganz Unentbehrlichen geben, eine Pflicht sey, daß z. B. irgend ein Gebet verrichten, das uns Niemand gebietet, eine Sache ist, deren Unterlassung alsofort als Sünde erscheint? Wer kann mit Recht behaupten, daß dieses das Gesetz herabsetzen heiße, um den Menschen zu erheben [2])? Der innere Grund davon ist einfach dieser, daß nicht aller ähnlichen Handlungen Unterlassung alsofort dem Verhältniß contradictorisch zuwiderläuft, in dem wir zu Gott und zu den andern Wesen stehen und das wir frei einhalten sollen, wie z. B. die Unterlassung alles Almosengebens auch vom rein Ueberflüssigen oder die Unterlassung jeder Art von Gebet.

Um die sogenannten evangelischen Räthe und die nach denselben lebenden Stände auszuschließen, stellt H. Th. [3]) das Dilemma auf, entweder folgt der einzelne, der eine solche Wahl trifft, einem göttlichen Winke oder er hat einen solchen nicht empfangen. Im letztern Fall begibt er sich in die Gefahr einer Vermessenheit, weil er nämlich ohne Wink von Oben nicht

---

[1]) Jac. 4, 17. p. 168. Dieser Satz bezieht sich bloß auf das gebotene Gute und ist parallel mit 2, 14. [2]) p. 165. [3]) p. 172.

weiß, ob er den Beruf oder die Gnade habe, im ersteren thut er nichts, als was er schuldig ist. Auf diese Weise sucht er auch die biblischen Stellen zu beseitigen, welche von den Katholiken angeführt zu werden pflegen. Der reiche Jüngling, an den Christus die Aufforderung ergehen ließ, Alles zu verkaufen und den Armen zu geben, hatte einen ausdrücklichen Befehl von Christus erhalten.

Die Partition im Dilemma ist nicht vollständig, da H. Th. in jedem Winke einen Befehl sieht: es ist noch ein dritter Fall möglich, denn entweder hat er einen Befehl von Gott oder er hat keinen, oder er hat einen Rath, Gott bietet ihm die Sache an, als ein Mittel größere Verdienste und einen höhern Grad der Seligkeit sich zu erwerben, fordert ihn durch seine innere Gnade, durch äußere Umstände auf, allein er legt es ihm nicht als absolute Pflicht auf, dann kann der Mensch das Supererogatorische als einen Weg höherer Vollkommenheit ergreifen; er handelt nicht vermessen, sobald er dabei sich durch diejenigen Mittel, welcher sich besonnene Leute bei einer wichtigen Angelegenheit bedienen, seines Berufs zu versichern sucht: auch wenn er gerade keine Offenbarung darüber hat. Er befrage gewissenhafte und kundige Leute, suche im Gebete um Gottes Beistand nach, prüfe seine natürlichen Kräfte und die Kräfte der Gnade, die er bereits erhalten hat, dann wird ihn Gott nicht verlassen. Sollte er andererseits diesen Beruf vernachläßigen, so könnte man nicht sagen, daß er ein Gebot übertritt, eben weil es nur ein Rath ist, wiewohl sich nicht läugnen läßt, daß er nicht so leicht auf diesem Wege selig werden wird, als auf demjenigen, auf dem Gott seine Heiligung zu wirken beschlossen hatte. Mag es seyn, daß der Jüngling im Evangelium einen ausdrücklichen Befehl von Christus erhalten habe, was noch nicht so gewiß aus dem Texte hervorgeht, so zeigt der Fortgang der Unterredung zwischen ihm und Christus deutlich, daß der Herr die gänzliche Losschälung von zeitlichen Gütern für ein Werk, das über das Gebotene hinausgehe, ansah, sollte es auch seyn, daß er in diesem besondern Fall für diesen Jüngling ein Gebot daraus gemacht habe. Der Jüngling fragt ihn, was er thun solle, um das ewige Leben zu haben. Christus antwortet: halte die Ge-

bote! Welche? fragt der Jüngling. Du sollst Vater und Mutter ehren u. s. w., lautet die Antwort. — Diese habe ich von Jugend auf beobachtet, was bleibt mir noch übrig zu thun? Jesus sagt nicht, daß er außer den Geboten nichts mehr thun könne; wenn du vollkommen seyn willst, gehe hin u. s. w. Also außer dem Gebote gibt es noch Dinge, welche sich zur Erfüllung derselben verhalten, wie besser zu gut; sie sind Dinge der Vollkommenheit, ohne welche man zwar nicht vollkommen, aber doch gut seyn kann.

Aehnliches gilt von der Aufforderung, enthaltsam zu leben, im Corinthierbrief, auf welche das Dilemma um so weniger paßt, weil H. Th. selbst es nicht wagt, hier ein Gebot zu finden [1]). Und allerdings hätte der Apostel, wenn er ein Gebot gegeben hätte, nicht sagen können: es sey gut zu heirathen und nicht zu heirathen besser [2]); er konnte nicht sagen: er habe kein Gebot des Herrn [3]). Allein wo bleibt dann das Dilemma? Ebenso gibt H. Th. zu, daß der Apostel den ehelosen Stand nicht bloß wegen der damaligen Zeitumstände, sondern auch wegen anderer allgemein geltender Gründe für räthlich hält, weil er nämlich die Möglichkeit gibt, sich ungetheilter dem Dienste Gottes und dem Gebete widmen zu können [4]), weßhalb er sogar Eheleuten anräth sich des Gebetes halber mitunter zu enthalten [5]). Allein er meint, ein anderes, sey es zu sagen, der ehelose Stand gebe dem Menschen größere Leichtigkeit sein inneres Leben zu fördern und etwas anders, daß er an sich verdienstlicher und unter jeder Bedingung besser sey als die Ehe. Die Verwechslung dieser beiden Dinge sey schon sehr alt [6]). Diese Ausflucht ist gegen den Text des Apostels; er sagt er fordere sie auf *πρὸς τὸ εὔσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως*: also nicht bloß zu dem, was die Möglichkeit gibt, leichter dem Herrn zu dienen, sondern auch was *εὔσχημον* ist, ein Wort, das hier offenbar comparativ gebraucht ist. Wenn er dann sagt: es sey gut zu heirathen, besser nicht zu heirathen, so bezieht sich dieß offenbar auf den moralischen Werth dieser Stände, nicht bloß

---

1) p. 171. 303. 2) I. Cor. 7, 37—40. 3) v. 25. 4) v. 32—35 cf. v. 5. 5) p. 171. 6) p. 303.

auf ihre Zweckmäßigkeit nach den Zeitumständen. Offenbar hatten die Corinthier darüber bei ihm angefragt, wie aus dem Inhalt der verschiedenen in diesem Capitel behandelten Punkte erhellte. Wenn er die Ehe gut nennt, so geschieht dieß im moralischen Sinn des Wortes, folglich auch wenn er die Ehelosigkeit besser nennt. Dann ist es eine wahre Hypercritik nicht anerkennen wollen, daß der Apostel die Ehelosigkeit für etwas moralisch vollkommeneres hält, wenn er sagt, sie gebe die Möglichkeit ungestörter dem Herrn zu dienen. Ist sie denn nicht also ein Opfer, das man zu Gottes Ehre bringt?

Nachdem wir die Möglichkeit wahrhaft guter und supererogatorischer Werke nachgewiesen, gelangen wir zur weitern Frage von ihrer Verdienstlichkeit, mit der wir die Reihe der Controversen über Rechtfertigung und Gnade schließen werden.

Vor allem ist es nothwendig, daß wir präcis festsetzen, worin der eigentliche Streitpunkt liegt. Unter Verdienst versteht man jene Eigenschaft unserer Handlungen, welcher ein Lohn als Correlat entspricht, den Werth des guten Werkes, vermöge dessen es einen andern bewegen kann, einen Lohn dafür zu ertheilen. Wenn also die Katholiken von einem Verdienst der guten Werke sprechen, so leiten sie den Nexus zwischen dem Werke und dem Lohne wenigstens zum Theil von einer innern Eigenschaft des Werkes ab; sonst könnte von gar keinem Verdienst die Rede seyn. Die Protestanten selbst zur Zeit des Tridentinum weigerten sich gerade nicht, eine nothwendige Verbindung zwischen dem Werke und seinem Lohne anzunehmen, welche bloß in Folge der göttlichen Verheißung bestehe, wie man aus der Disputation des Bucer in Regensburg (1546) ersieht. Der Fragepunkt liegt also hierin, ob neben diesem äußeren Nexus auch ein innerer bestehe, und dieser Fragepunkt ist auch unserm Gegner gegenüber derselbe geblieben. Denn H. Th. leitet [1]) den Nexus zwischen dem guten Werke und seinem Lohne von einem positiven Willen Gottes ab, der im Reiche der Erlösung die Anordnung getroffen habe, (analog dem Naturgesetz, wonach z. B. die Ernte auf die Saat folgt), daß die Seligkeit und die verschiedenen Grade

---

[1]) p. 176.

derselben als **Folge**, nicht aber als Lohn der guten Werke eintrete. Eine Verdienstlichkeit der guten Werke in sich schließt er aber gänzlich aus.

Daß die ewige Seligkeit in Folge einer inneren Eigenschaft der guten Werke eintreten wird, also als Lohn derselben, geht daraus hervor, daß die Schrift sagt, die Gerechten seyen derselben würdig. So spricht der Herr in der Offenbarung [1]) von denen, die in Sardes ihre Kleider nicht befleckt haben; sie werden wandeln mit mir in weißen Kleidern, *ὅτι ἄξιοί εἰσιν*. Bekannt ist es nun, daß *ἄξιον εἶναι* im Griechischen soviel bedeutet als verdienen; so wird dieselbe Redensart in der Offenbarung selbst von den Bösen gebraucht, von denen Niemand sagen wird, daß sie ihr Elend nicht wirklich verdienen [2]). Von einem Arbeiter wird gesagt, er sey *ἄξιος* seines Lohnes [3]), was doch sicherlich ein wahres Verdienst ist. Die ewige Seligkeit wird ferner in der Schrift eine *μισθαποδοσία* [4]), eine Krone nach der Analogie des Preises, der den Kämpfenden gegeben wurde [5]), ein *ἀνταποδοῦναι* [6]) genannt. Diese Bezeichnungen aber, die alle soviel als Lohn sind, deuten auf ein Verdienst hin, denn Lohn und Verdienst sind correlative Begriffe; von einem Lohn kann die Rede nicht seyn, wo eine Verbindung zwischen Ursache und Folge ist, noch weniger aber wo der ganze Nexus **bloß** vom Willen Gottes abhängt. Dann schreibt die Schrift die Belohnung der Gerechtigkeit Gottes zu, was unmöglich geschehen könnte, wenn sie bloß ein Werk der Barmherzigkeit wäre, eine Anordnung Gottes, die sich auf keinen innern Werth der Handlungen bezieht. So gibt der Apostel [7]), nachdem er die guten Werke *κρείττονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας* genannt hatte, als Grund davon an: *οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεὸς ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν*. Herr Th. will diese Gerechtigkeit also beschränken, daß sie sich nicht auf das Gute und Böse beziehe, sondern bloß auf die guten Werke untereinander: „in-

---

1) 2, 4. 2) 16, 6. 3) Matth. 10, 10. Vgl. p. 177, wo behauptet wird, die Schrift kenne keinen entsprechenden Ausdruck für Verdienst. 4) Hebr. 10, 35. 5) I. Cor. 9, 25. II. Tim. 4, 8. Apoc. 2, 10. 6) Luc. 14, 14. 7) Hebr. 6, 10.

nerhalb dieser ganz auf Gnade gegründeten Ordnung, sagt er [1]), waltet doch insofern wieder Gerechtigkeit, als die reichliche Aussaat reiche Ernte, die kärgliche dagegen spärliche Früchte bringt." Allein hiegegen steht, daß die Gerechtigkeit Gottes genannt wird auch da, wo von keinem Vergleich zwischen den Werken die Rede ist, sondern bloß von guten Werken überhaupt, und seine Gerechtigkeit offenbar darum hervorgehoben wird, weil er das Gute belohnt. So in der bekannten Stelle: Potens est depositum meum servare in illum diem justus judex. (Man merke wohl, daß hier nicht bloß von einer Gerechtigkeit im Aufbewahren die Rede ist, sondern auch von einer im Richten.)

Gar wunderlich ist es aber zu sehen, wie H. Th. [2]) an der Stelle II. Thess. 1, 4—8 schraubt, um ihrer los zu werden. Dort schrieb der Apostel an die Thessalonicher, sie seyen ein Argument für das künftige Gericht; denn da sie hier auf Erden so viel litten, obgleich sie fromm und tugendhaft seyen, so müsse es, wenn Gott gerecht sey, eine Vergeltung im andern Leben geben, wobei sie einen Lohn für ihre Leiden, die Verfolger aber eine Strafe erhielten. Wer sieht nicht, daß hier gesagt wird, Gott würde ungerecht seyn, wenn er die Leiden der Thessalonicher nicht belohnte, gerade wie Hebr. 6, 10? Wenn die Werke keinen innern Werth haben, der den Lohn hervorruft, so kann in keinem Falle gesagt werden, Gott sey ungerecht, wenn er nicht belohne. Dann wird die Belohnung der Guten derselben Gerechtigkeit zugeschrieben, welche die Bösen bestraft. Endlich wird die Belohnung gerade wie die Bestrafung hier ein *ἀνταποδοῦναι* genannt. Das Recht, das hier obwaltet, sagt aber H. Th. ist ein bloß relatives. Nachdem Gott einmal aus Gnade und freiem Antrieb sich herabgelassen hat, mit den Gläubigen in einen Bund zu treten, so ist dadurch ihre Sache der Welt gegenüber seine Sache. Die Christen sind hier in Vergleichung gestellt mit ihren Verfolgern. Das entgegengesetzte Schicksal, dem sie hienieden unterliegen, läßt eine Ausgleichung im Jenseits erwarten. — Dieses ist aber keine Gerechtigkeit, sondern eine Treue, eine Consequenz. Dann wird im biblischen

---

1) p. 177. 2) p. 177 not.

Text die Nothwendigkeit zu belohnen offenbar nicht davon abgeleitet, daß der Christen Sache die Sache Gottes ist, sondern es heißt ja klar: ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ, εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ ... εἴπερ (siquidem, si tamen) δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι; als Grund der Ertheilung der ewigen Seligkeit wird die Gerechtigkeit aufgestellt und darum heißt diese Ertheilung ein ἀνταποδοῦναι. Was dann von der Relativität dieses Rechts gesagt wird, scheint soviel bedeuten zu sollen, daß das Recht nicht zwischen den Thessalonichern und Gott, sondern bloß ihren Verfolgern gegenüber besteht. Dieses ist schon einmal mehr als was H. Th. durch den beigefügten Grund beweist, indem dieser nur eine Treue, nicht aber eine Gerechtigkeit irgend einer Art beweist, dann ist dieß nicht richtig, weil es zu dem Ausdruck ἀνταποδοῦναι nicht paßt, und auch damit nicht, daß diese Vergeltung mit derjenigen, welche an den Bösen geübt wird, unter demselben Ausdruck zusammengefaßt wird; endlich wird in den andern Stellen, die wir anführten, die Belohnung der guten Werke ohne allen Vergleich mit Bösen oder Guten ein Werk der Gerechtigkeit genannt.

Hierher gehören endlich alle Stellen, worin geschildert wird, wie Gott als Richter und Vergelter die Seligkeit ertheilt und und als Grund dieses seines Gerichtes die Werke anführt. Diese Stellen passen offenbar nicht zum protestantischen System. Denn da der Glaube hier das eigentlich Rechtfertigende ist, und folglich dasjenige, dessen Folge die Seligkeit ist (denn auch hierin spricht H. Th. nicht protestantisch), und die Werke zur Rechtfertigung und zum Heil, höchstens als eine Bedingung beitragen, ohne welche man den Glauben nicht haben kann, so hätte die Schrift nicht die Werke, sondern den Glauben allein als Grund des Urtheilsspruchs geben sollen. Ich kann es nur eine leere Ausflucht nennen, wenn H. Th. sagt [1]), das Ganze, was im Gericht mit den Werken geschehe, sey, daß sie dort offenbar werden sollen, alle Täuschungen würden wegfallen, dann würden sie die Seligkeit als ihre Folge nach sich ziehen, nicht aber in Folge

[1]) p. 174.

eines gerechten Richterspruchs. Allein Jedermann weiß, daß das Herstellen des Thatbestandes nicht das Gericht, das Urtheil selbst ist, sondern die Untersuchung, die vorausgeht, um ein Urtheil fällen zu können. Wenn also in der Schrift von einem Urtheil, einem Richten im engern Sinn die Rede ist, wenn der Urtheilsspruch sogar wörtlich angeführt wird, so kann doch wohl die ganze Verhandlung nicht auf das Richten über den Thatbestand sich beschränken. Beides ist sehr gut unterschieden in der Stelle, worauf H. Th. sich beruft [1]): wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, — siehe da die Herstellung des Thatbestandes, — damit ein jeglicher empfange dem gemäß, was er gethan hat, es sey Böses oder Gutes — dieß ist der Urtheilsspruch. Die Ertheilung der Seligkeit wird also einem gerechten Urtheilsspruch zugeschrieben und als Grund dieses Urtheils werden stets in der Schrift die Werke angegeben: Kommet ihr Gesegneten meines Vaters, nehmet Besitz vom Reiche .... denn ich habe gehungert und ihr habt mir zu essen gegeben u. s. f.

Endlich wird in der Schrift gesagt, bei der Ertheilung der Seligkeit solle Rücksicht genommen werden auf die Größe der Werke [2]): ein jeder wird seinen Lohn (μισθὸν) empfangen nach seiner eigenen Arbeit. Also nimmt Gott Rücksicht auf eine innere Eigenschaft des Werkes und theilt die Preise nach deren jedesmaligem Grad aus. Herr Thiersch hat die Gerechtigkeit hierauf beschränkt, daß Gott für größere Werke größeren Lohn gebe; dieß ist schon nicht mehr protestantisch, und wer wird glauben, daß Gott nach einer doppelten Ordnung bei Ertheilung der Seligkeit verfahre, den Lohn selbst als natürliche Folge der Werke, die Gnade des Lohns aber aus Gerechtigkeit. Wenn es nicht widerspricht, daß er aus Gerechtigkeit den höheren Grad der Werke berücksichtigt, so läßt sich nicht einsehen, warum er nicht das Werk überhaupt aus Gerechtigkeit berücksichtigen soll, da jenes Mehr doch eben dasselbe ist, Werk des Menschen mit der Gnade. Es ist aber diese Lehre nicht protestantisch; denn nach protestantischer Lehre kann von keinerlei Gerechtigkeit die Rede seyn bei Ertheilung der ewigen Seligkeit. Ja es ist nicht

---

[1]) II. Cor. 5, 10. [2]) I. Cor. 3, 8. Vgl. Matth. 10, 41. 42.

consequent, wenn ein Protestant annimmt, dem größeren Werke werde ein größerer Lohn gegeben; denn nach protestantischem System sind alle Werke sündhaft und der Mensch erwirbt nicht durch sie die Rechtfertigung, noch eine Vermehrung derselben, sondern der Mensch wird durch den Glauben gerechtfertigt, die Rechtfertigung aber ist durchaus in Allen gleich, und unfähig irgend eines Zuwachses. Wie soll also Gott die Größe der Werke oder überhaupt die Werke berücksichtigen? Man könnte sagen: er hat eben das Quasi-Natur-Gesetz getroffen, daß auf größere Werke größerer Lohn folgen soll, wie auf größere Aussaat größere Ernte. Allein dieß ist nicht consequent. Gott berücksichtigt die Werke nicht, nach dieser Lehre, sondern den Glauben, der in allen gleich seyn soll. Und welcher Unbefangene wird die Schrift in diesem Sinn verstehen, und das Verhältniß zwischen Gott und seinen freien Wesen, zwischen Werken und ihren Lohn, wie doch die Seligkeit genannt wird, als ein so mechanisches und der Naturnothwendigkeit ähnliches Denken?

Zur Beseitigung aller Einwendungen, welche gegen unsere Lehre gemacht werden, ist es nun nothwendig nähere Erklärungen und Bestimmungen des Gesagten eintreten zu lassen. Man bemerke also, daß wir stets gesagt haben: es genüge zur Uebereinstimmung der Lehre mit der Schrift nicht, bloß von einer Anordnung Gottes zu sprechen, und gar keinen innern Werth der Handlung, keinen eigentlichen Nexus zwischen ihr und dem Lohn eintreten zu lassen. Denn es ist nicht unsere Absicht zu behaupten, daß ohne Anordnung, ohne Verheißung Gottes der Lohn alsofort auf die Handlung folgen müsse. Denn auch im menschlichen Leben sehen wir es, wie Handlungen preiswürdig seyn können, ohne deßhalb alsofort belohnt werden zu müssen. Obgleich z. B. eine tapfere That eines Soldaten einer Belohnung werth ist, hat derselbe nur dann förmlichen Anspruch auf Belohnung, wenn der Fürst eine solche darauf gesetzt hat. Obgleich alle Andere im Rennen überlaufen eine entsprechende Auszeichnung verdient, wird dieselbe nicht in einem actuellen Nexus mit der That seyn, wenn sie nicht darauf gesetzt worden ist.

Dann geben wir recht gerne zu, daß die Werke des Menschen keinen stricten Rechtsanspruch Gott gegenüber be-

gründen, daß folglich eine Acceptation von seiner Seite hinzutreten müsse.

Dieses gegen uns einwenden [1]), als folgte alsofort daraus, daß von keinerlei Art Gerechtigkeit, von keinem innern Werth der Werke die Rede seyn könne, heißt wahrlich unser System ganz verkennen. Es handelt sich hier nicht um einen Lohn, der einer Leistung nothwendig entspricht, wie z. B. einem Taglöhner sein Lohn gezahlt werden muß, worauf er einen strengen Anspruch hat, nicht um einen Kauf- oder Tauschvertrag, sondern um eine Belohnung, einen Preis, den Gott auf das Gutesthun gesetzt hat. Der Mensch hat keinen Rechtsanspruch darauf, allein deßwegen kann sein Werk doch der Belohnung würdig seyn, ebenso gut wie z. B. ein tapferer Soldat eines Ordens würdig ist, ohne einen stricten Rechtsanspruch darauf zu haben. Die Gerechtigkeit, um welche es sich hier handelt, ist nicht die commutativa, sondern die distributiva, d. h. jene, wonach ein Oberer Gunst und Ungunst, Lohn und Strafe nach Verdienst austheilt, nicht aber jene, welche die Gleichheit zwischen Empfangenem und Gegebenem verlangt und bei Kauf- und Tauschverträgen statt hat.

Deßhalb läßt sich auch nicht einwenden, daß der Lohn gar so sehr das Verdienst übersteige; denn zwischen einem Preise und dem preiswürdigen Werke muß nicht eine stricte Gleichheit bestehen, wie zwischen dem Geldwerth und der Waare, sondern es hängt von der Güte des Obern ab, ihn groß oder klein zu machen.

Man sieht auch, daß selbst nach katholischem System, wenn auch eine Preiswürdigkeit des Werkes angenommen wird, dennoch die **Nothwendigkeit**, mit welcher ihm sein Lohn gegeben werden muß, nicht von diesem Werth abhängig gemacht wird, sondern von Gottes Anordnung, in Folge welcher er vermöge seiner Treue den verheißenen Lohn geben muß; daher ein Werk nur dann meritorium de condigno seyn kann, wenn nicht nur ein gewisses Proportionirtseyn von seiner Seite da ist, sondern auch eine Verheißung von Seite Gottes stattgefunden hat.

---

[1]) p. 176.

Jedenfalls aber muß zum Verdienst eine gewisse Proportion statt haben. Denn ich kann z. B. körperliche Geschicklichkeit nicht mit geistigen Gütern belohnen, oder für Tapferkeit im Krieg als Lohn ein kirchliches Amt ertheilen; ich kann Weisheit nicht mit Geld bezahlen, weil dieß disparate Dinge sind, die ganz andern Ordnungen angehören. Wenn man die Werke in einem bloß äußeren Verband mit dem Lohne stehen läßt, stellt man Gott hin als einen, der unvernünftig handelt, indem er Handlungen belohnt, die in keinem denkbaren Verhältniß zum Lohne stehen, ja sogar nach protestantischem System als Sünder eher eine Strafe verdienten.

Worin soll nun aber der Werth der menschlichen Handlungen bestehen, wird man fragen, wie können diese ein Verdienst begründen, wird hier nicht dem Menschen mehr zugesprochen als nach biblischer Lehre möglich ist?

Hierauf antworte ich, daß ein Verdienst nach katholischem System nie natürlichen Werken zugeschrieben wird [1]). Ein Ver-

[1]) Herr Thiersch hat der katholischen Theologie den Vorwurf gemacht, sie schreibe den vor der Rechtfertigung gesetzten natürlichen Werken ein meritum de congruo zu, um damit die Rechtfertigung zu verdienen, und findet, daß sie hierin semipelagianisch sey. — Rein natürlichen Werken hat die katholische Theologie dieß nie zugeschrieben, sondern nur solchen die mit dem Beistand übernatürlicher Gnade gewirkt werden und bereits nach dem übernatürlichen Ziel des Menschen hinzielen, obgleich sie von einem noch nicht Gerechtfertigten ausgehen. Wahr ist es, daß manche Scholastiker diese Werke „natürliche" nennen; dieß geschah aber deßhalb, weil die Scholastiker unter übernatürlicher Gnade nur die heiligmachende verstanden, weßhalb sie auch sagten, die Engel und der erste Mensch seyen zuerst in naturalibus geschaffen worden und habe die heiligmachende Gnade als Lohn seiner natürlichen Werke erhalten. Von dieser Terminologie der Scholastiker, wornach sie übernatürlich stricto sensu nur die heiligmachende Gnade nennen, weil sie allein zum übernatürlichen Ziel des Menschen führt, kann man sich aus ihren Werken leicht überzeugen. Wenn dann den oben bezeichneten Werken ein meritum de congruo zugeschrieben wird, so bemerke man wohl, daß dieses noch weit weniger ein strictes Verdienst ist als das de condigno: es handelt sich um eine Angemessenheit, eine Schicklichkeit, aber eine göttliche Verheißung hat nicht stattgefunden. Diese Werke sind nur insofern Gott wohlgefälliger, weil sie von Einem gesetzt werden, der durch Gottes Beistand auf dem Wege ist, Gottes Freund zu werden. Sollte Gott sein Werk nicht lieber vollenden, denjenigen nicht lieber ganz aufnehmen, der nach ihm trachtet? Sind doch des Cornelius

dienst im stricteren Sinn (de condigno), um damit Vermehrung der Gnade und der Seligkeit zu erlangen, hat die Kirche stets nur solchen Werken zugeschrieben, die vom Gerechtfertigten ausgehen und deren Werth hat sie nie von der substantia operis abgeleitet, sondern bloß von der übernatürlichen Gnade, mit der sie gesetzt werden. Cum enim ille ipse Christus Jesus, sagt das Tridentinum [1]), tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur *et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent:* nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro hujus vitae statu satisfecisse et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censeantur.... Ita neque propria nostra justitia tanquam ex nobis propria statuitur, neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei. Quae enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justificamur; illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum. Dieselbe Lehre wurde auf das Klarste von den Römischen Päbsten den Irrthümern des Bajus gegenüber definirt, der das Verdienst der guten Werke nicht von der Gnade ableitete, sondern aus der Substanz derselben, aus der Beobachtung des Gesetzes für sich betrachtet. So heißt die zweite Proposition: Sicut opus malum ex natura sua est mortis aeternae meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitae aeternae meritorium, welches ganz besonders von der übernatürlichen Seligkeit gilt, aber auch von der natürlichen. Opera bona, dieß ist die dreizehnte, a filiis adoptionis facta non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiunt per Spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum ex eo, quod sunt conformia legi, quodque per ea praestatur obedientia legi. Ratio meriti (die fünfzehnte) non

---

Gebete und Almosen zum Himmel emporgestiegen und haben ihm die Gnade der Rechtfertigung (de congruo) erlangt.

[1]) Sess. 6. cap. 16. cf. can. 26. 32.

consistit in eo, quod, qui bene operatur, habeat gratiam et inhabitantem Spiritum Sanctum; sed in eo solum, quod obedit divinae legi [1]. Mit Einem Worte, die Werke des Gerechtfertigten sind Werke eines Sohnes Gottes, Werke gesetzt auf Antrieb und mit Hülfe des einwohnenden Geistes Gottes, Werke eines Menschen, der zur Gemeinschaft der göttlichen Natur erhoben ist, und als solche haben sie einen großen, einen übernatürlichen und übermenschlichen Werth, als solche sind sie der Erreichung des übernatürlichen Ziels proportionirt, das ebenfalls in einer übermenschlichen Aehnlichkeit und Vereinigung mit Gott besteht. Diesen Werth, den die Gnade den Werken gibt, die in ihr gewirkt werden, kann man nur dann läugnen, wenn man sich, wie H. Th. zum Absurdum herbeiläßt, daß auch das, was die Gnade in uns gewirkt habe, nicht genüge, um vor Gott zu bestehen, während uns doch durch sie Christi Verdienste mitgetheilt werden. Nach dieser Lehre sind diese Werke Gaben Gottes, ihr ganzer Werth ist von Gott her. Allein sie sind zugleich Werke und Verdienste des Menschen, indem er sie frei mit der Gnade gesetzt hat. Obgleich er sie ohne die Gnade nicht wirken konnte, sondern ihm dieses übernatürliche Leben, diese übernatürliche Vermögen erst anerschaffen werden mußten, so ist er es, der diese Vermögen gebraucht hat, der mit ihnen und durch sie gehandelt hat auf übermenschliche Weise.

Gegen diese Lehre finden sich in den Vorlesungen folgende Einwendungen vor: „Aus Gnade" und „aus Verdienst" sind einander ausschließende Begriffe: dieß bewährt sich in der Erfahrung immer wieder. Die katholische Kirche bemüht sich, beide Begriffe zu vereinbaren; aber die katholische Praxis scheint darzuthun, daß das Verdienst der Werke gleich wieder das Uebergewicht gewinnt u. s. w. [2]) Aus Gnade und aus Verdienst sind einander ausschließende Begriffe, das gebe ich zu, aber sie schließen nur dann einander aus, wenn sie von Einer Sache nach derselben Beziehung hin prädicirt werden. Insoferne das Werk von Gott gegeben wird, von Gott seinen Werth

---

[1]) Vgl. prop. 6. 11. 12. 14. 17. 18. 61. [2]) p. 178.

erhält, ist es Gnade: insoferne aber wir diese Gnade gebrauchen und mit ihr wirken, ist es unser, und der von Gott dem Werke gegebene Werth, kann unsere Würdigkeit, unser Verdienst genannt werden. Wollte man aber die Einwendung urgiren und behaupten, daß bei einem Verdienst, das ganze Werk von dem Verdienenden ausgehen und auf keine Weise ein Geschenk des Belohnenden seyn dürfe, so ist dieß offenbar falsch, indem Christus sonst auch nicht hätte verdienen können. Bei der justitia commutativa, bei Kaufverträgen mag dieß wahr seyn, aber nicht bei obsequiis, hier genügt es, daß der Verdienende das dominium über seine Handlungen habe, vermöge dessen er sie setzen oder unterlassen kann, wenn ihm auch die Möglichkeit der Handlung vom Belohnenden gesetzt ist [1]). So kann allerdings ein Soldat mit Waffen, die er von seinem König bekommen hat, sich Ansprüche auf eine Belohnung verschaffen. Es ist ja bereits von Möhler ganz richtig bemerkt worden, daß es sich hier von keinem absoluten Verdienst handle, sondern nur von einem bedingten. H. Th. hat selbst dieser Seite der Tridentinischen Lehre eine Anerkennung nicht versagt. Der Satz, den er ausspricht, nach absolutem Rechte hätte der Mensch seinen Lohn nicht zu erwarten, sondern nur nach der Ordnung der Gnade [2]), läßt sich katholisch deuten, wenn nur dann innerhalb dieser Ordnung der Gnade eine wahre Preiswürdigkeit, eine Gerechtigkeit anerkannt wird (mit den von uns gegebenen Erklärungen), nicht aber die Seligkeit als eine bloße Folge der Werke hingestellt wird, was gegen die Schrift ist. Selbst der Ausdruck impetrare, den er vorschlägt [3]), genügt nicht; er bedeutet nur erbitten; dieß aber ist zu viel nach protestantischem, zu wenig nach katholischem System und entspricht keiner derjenigen Redensarten, welche die Schrift gebraucht, als da sind, *ἄξιον εἶναι, μίσθος, ἀνταποδοῦναι* u. s. w.

Eine andere Einwendung ist diese [4]), daß wenn man das gute Werk nicht bloß Christo zuschreibe, man genöthigt sey, das

---

[1]) Vgl. die classische Abhandlung des Suarez de merito et satisfactione Christi in seinem Commentar zum hl. Thomas.

[2]) p. 180. 181. [3]) p. 178. [4]) p. 180.

Verdienen auf der einen Seite entweder, wo es von Christo, oder wo es von uns prädicirt wird, uneigentlich zu nehmen, und zwar da Christo ein unendliches Verdienst im eigentlichen Sinn zugeschrieben wird, müßten wir doch wohl darauf zurückkommen, das Verdienst, welches den Menschen zugeschrieben wird, im minder eigentlichen Sinn aufzufassen.

Diese ganze Einwendung hat ihren Grund in den irrigen Begriffen über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit, die wir bei H. Th. allbereits zu rügen Gelegenheit hatten. Er stellt sich stets Gnade und Freiheit als zwei einander entgegengesetzte und aufhebende Dinge vor, und da er nach lutherischer Lehre sich gedrungen fühlt, der Gnade das Uebergewicht zu geben, erstickt er die Freiheit und das Verdienst. Wir thun das Gute mit der Gnade, sie kömmt uns zuvor, begleitet uns, folgt uns nach, gibt uns das Wollen und das Vollbringen, allein wir sind es auch, die mit der Gnade das Gute thun, wir müssen die Gnade gebrauchen, daher die Schrift die guten Werke unsere Werke nennt. Ich glaube sicher, daß wenn der Leser Rücksicht genommen hat, auf das, was wir über die Art sagten, wie gute Werke mit der Gnade gewirkt werden, er auch sofort begreifen wird, wie das gute Werk ganz von der Gnade herkömmt und dennoch zugleich mit unserer Mitwirkung geschieht und unser genannt werden kann. Wenn H. Th. das Tridentinum bei dem von ihm gebrauchten Bilde des Hauptes und der Glieder festhalten zu können glaubt [1]), indem er daraus folgert: Wenn ein Glied des Leibes, wenn die Hand unter dem Einfluß des Lebens, welches im Haupte wohnt, etwas thut, ist damit ein Verdienst dieses Gliedes begründet? so antworten wir hierauf, daß es sich hier von Gliedern handelt, die eigenen Willen haben; hier gilt also die Parität nicht. In jenem Punkt aber, worin der Vergleich trifft, nämlich im Empfangen des Lebens und der Kraft ist das Bild im katholischen System vollständig festgehalten. Wir sind nicht willenslose Werkzeuge der Gnade.

Eine dritte Einwendung ist diese [2]): nach katholischer Lehre könne man nicht wohl den Einwurf der Gegner der christlichen

---

[1]) p. 179. not. [2]) p. 182.

Religion lösen, daß sie als Motiv zum Gutesthun die Rücksicht auf den Lohn anwende. Dieser Vorwurf könne von katholischem Standpunkt aus nicht ganz erledigt werden. Nur wenn man bei dem Gedanken an den Lohn der Gnade jede Vorstellung von einem Rechtsanspruch auf denselben ausschließe, werde sich genügend antworten lassen. Die protestantische Lehre dagegen habe den Werken ihren vollen Werth gegeben, indem sie dieselben als freien Dank für die erhaltene Rechtfertigung, als Gaben der kindlichen Liebe gegen Gott, welche mit dem Geist gegeben worden, hinstelle.

Diesem Syllogismus fehlt alle logische Consequenz; denn daraus, daß gelehrt wird, daß auf die Werke ein Lohn folge, geht nicht hervor, daß gelehrt werde, die Werke müßten stets in Rücksicht auf diesen Lohn geschehen; Letzteres steht im Obersatz und in der Conclusion, Ersteres im Untersatz. Doch gehen wir darüber hinaus. Es ist aber auch falsch, daß eine Lehre, welche vorträgt, gute Werke dürften in Rücksicht auf den Lohn geschehen, zu verwerfen sey. Denn die Rücksicht auf unser Heil ist eine ganz vernünftige, indem es vernünftig und Pflicht ist für sein wahres Wohl zu sorgen. Diese Rücksicht ist auch von der göttlichen Offenbarung nicht ausgeschlossen, sondern im Gegentheil sehr häufig eingeschärft: Inclinavi cor meum, sagt der Psalmist [1]), ad faciendas justificationes tuas in aeternum *propter retributionem;* womit freilich nicht gesagt werden soll, sie sey die allervollkommenste. Eine Lehre dagegen, die jede Rücksicht auf Lohn ausschließt, welche die Werke bloß zu einem Dank für die Rechtfertigung macht, möchte, wie der Mensch ist, schwach und selbstsüchtig, nicht immer ausreichen, um ihn zum Guten zu bewegen. Denn wenn die Rechtfertigung und das Heil von den Werken wahrhaft abhängt, dann muß ich zittern vor den Folgen meiner Handlungen, und eine solche Rücksicht wird bei schweren Versuchungen nicht so leicht bei Seite gesetzt, wie jene auf Dank, besonders, wenn im Glauben ein bequemes Mittel gegeben ist, sich stets wieder zur Gnade zu kehren. — Allein, sagt man, wir nehmen keinen Glauben an ohne Werke, er kann

---

[1]) Ps. 118. 112.

ohne Werke gar nicht bestehen. — Also sind die Werke auch zur Rechtfertigung nothwendig, nicht bloß ein Dank für die erlangte Gnade; auch sie tragen zum Heile bei, auch bei ihnen muß nach unserem Gegner die Rücksicht auf Heil oder Verderben statt haben. Und welcher Zirkel: die Werke sind nicht möglich ohne die Rechtfertigung und den Glauben und der Glaube und die Rechtfertigung sind nicht möglich ohne die Werke!

Eine sehr beschränkte Anerkennung sieht sich, wie wir bereits bemerkt haben, H. Th. doch gezwungen dem katholischen System angedeihen zu lassen. Ich sage eine sehr beschränkte; denn sie steht neben großen Vorurtheilen gegen dasselbe. Er hat das katholische System so verstanden, daß nur der erste Anfang der Rechtfertigung der Gnade und dem Verdienste Christi zugeschrieben werde, ja sogar nur die Taufe und die Tilgung der Erbsünde, welche in ihr gewöhnlich in unbewußtem Zustande geschehe. Diese Rechtfertigung sey eine schwankende, unvollendete, welche die Werke erst zu vollenden hätten. Bei allen eigenen Verschuldungen werden eigene Satisfactionen oder von der Kirche eingesetzte äußere Gebräuche verlangt, die Genugthuung Christi tritt ganz in den Hintergrund, und selbst, daß seinem Verdienst die Tilgung der ewigen Strafe zugeschrieben werde, nütze nicht, indem die Absolution als Ausfluß der priesterlichen Gewalt hingestellt werde und dieser Satz durch die große Wichtigkeit, welche die Tilgung der, durch eigene Leistung zu hebenden, zeitlichen Strafe beigelegt werde in der Praxis ganz verschwinde. Möge es seyn, daß das Verdienst von der Gnade abgeleitet werde. Die feine Distinction, auf welche es hier ankomme, könne nicht in's Bewußtseyn des Volkes eingedrungen seyn. Es gehe hier ebenso, wie mit Buße und Ablaß, wo auch die ewige und zeitliche Strafe, welche man in der Theorie scheidet, im Bewußtseyn der Menge schwerlich klar auseinander gehalten werden, wie mit dem Gebete zu den Heiligen, dessen Unterscheidung vom Gebete zu Gott ebenfalls in der Theorie leicht aufgestellt, aber in der Praxis schwer durchzuführen ist. Man hätte bei dem Worte des hl. Augustin bleiben sollen, daß Gott in den Gläubigen sein eigenes Werk belohne; so lange das Wort „Verdienst“ beibe-

halten werde, müsse Stolz, falsche Sicherheit und Selbstvertrauen nicht ausbleiben [1]).

Die Anerkennung ist zweitens darum beschränkt, weil das Gute im katholischen System einer heilsamen Rückwirkung, welche die Lehre der Reformation auf dasselbe geübt hat, zugeschrieben wird. Die katholische Theologie habe sich zur Zeit der Reformation in einem Verfall gefunden, in welchem sie nicht mehr mit der Lehre der alten Scholastiker und des hl. Augustin, noch auch mit der späteren Nachtridentinischen Lehre zu vergleichen gewesen wäre. Fangen wir mit dieser historischen Frage an.

Da H. Th. ein ganz besonderes Gewicht auf die Doctrin der nächsten Gegner Luthers, namentlich des Dr. Eck und des Cochläus legt [3]), werden wir, nach unserer Gewohnheit alles durch Documente herzustellen, einige Stellen aus ihren Schriften anführen.

Im fünften locus de fide et operibus ist die These, die Eck vertheidigt [4]): Fidem non sufficere sine operibus et opera aliquid esse *ex gratia Dei acceptante* ostenditur. Sehr merkwürdig ist ein Werk, das Eck schon 1514 herausgab, 1512 in Ingolstadt gelesen hatte: Chrysopassus praedestinationis. Unter den fünf praeambulis, die er als allgemeine Gesichtspunkte aufstellt, nach denen man die Lehre der Prädestination behandeln soll, ist das vierte: Cavendum omnino ne nimium nobis et meritis nostris tribuamus. Dann kommen folgende Sätze [5]): Nullus actus creaturae rationalis est formaliter et intrinsece meritorius, licet possit esse bonus moraliter: sed quod est meritorius, hoc est ex sola acceptatione libera ipsius Dei.... Regulariter non fit ista acceptatio actus nudi, nisi habeat quendam ornatum et decorem complacentem voluntati divinae: et ille decor est charitas vel gratia. Daraus zieht er die Corollarien: Homo ex se vel ex puris naturalibus non

[1]) p. 91. 96. 118. 181. [2]) p. 5. 161. [3]) p. 5. [4]) Enchiridion locorum communium adv. Lutheranos J. Eckio auctore, Landishut. 1525. [5]) Centuria 1. evidentiale 4.

potest in actum meritorium stante lege Dei ordinata und Ex istis omnibus claret, quomodo Deus possit evacuare totum coelum unico actu: quia solum non ulterius acceptando illa eorum opera bona ad vitam aeternam omnia tunc essent evacuata. Im fünften Evidentiale läugnet er, daß der Mensch de congruo sich ad gratiam disponiren könne. Eine andere conclusio de merito [1]): Utcunque sit, sive ponatur dignitas vel indignitas, non est accipienda ex conditione et natura intrinseca actus vel praemii sed ex ordinatione aut praemissione ipsius ordinantis et acceptantis Dei. Beim meritum sagt er mit Marsilius wären dreierlei, Gottes Annahme, die Gnade und menschliche Freiheit. Jene sey das formale, diese das materiale. Unde in summa justus est dignus vita aeterna, quam meretur ex acceptatione divina, et erit una adaequatio gratiae et gloriae: non comparando illa ad invicem, sed secundum proportionalitatem, ut major hic in gratia, habiturus sit majorem gloriam. Er vertheidigt in diesem Werke überhaupt die praedestinatio ante praevisa merita, die gewiß den Werken nicht zu viel gibt. Von Cochläus war uns ein Dialog zu Gebote, dessen Zweck es ist, die Lutheraner aus ihren eigenen Widersprüchen zu widerlegen. Es sind sieben Interlocutoren, welche die verschiedenen Gestalten, in denen Luther sich darstellte, vorstellen. Von dieser sagt Martinus, der wie Cochläus bemerkt, der kirchlichen Lehre näher steht [2]): Ego autem contra hanc doctrinam tuam, meipsum obiter declaravi, dum premerer absurditate quorundam articulorum, qui ab aemulis imputabantur mihi [3]). Dixi ergo, quod nemo potest justus esse, aut bene facere nisi gratia Dei prius justificet eum, nec justificatur quis per opera, sed bona opera solum fiunt a justificato, sicut fructus non facit arborem, sed arbor profert fructum. Et, sicut Christus ait, mala arbor nusquam profert fructum bonum, quantumvis sint bona et speciosa, si non profluant ex gratia, frustra sunt; non omnino frustra, quia

---

[1]) Centuria 2. n. 89. [2]) c. 8 de bonis operibus. [3]) In Serm. Ita Deus dilexit mundum, in declaratione quorundam articulorum.

bona opera extra gratiam facta remunerat temporaliter ... vitam vero aeternam non consequentur. Da tritt aber Suermerus auf (qui furiose vagat et errat, sagt Cochläus) und erwidert: At ego etiam contra papam et omnes papistas asserui [1]: Justum quoque in omni opere bono peccare. Et si dicant, deficere quidem justum in omni opere bono, sed non peccare, ego abunde probavi, hoc deficere, vere peccatum esse.

Es ist mir unbegreiflich, wie man von Leuten, die beständig wiederholen aller Werth unserer Werke komme von der Gnade und auch da hätten sie keinen nothwendigen Nexus mit dem Lohne als durch Gottes Acceptation, sagen kann, sie seyen in eine bloße Werkheiligkeit gerathen. Daß sie die Freiheit nicht mit Füßen treten ließen und das Paradoxon nicht zugeben wollten, daß unsere Werke lauter Sünden sind, dafür wird ihnen jedermann Dank wissen und einer solchen Lehre schämen wir uns nicht [2]).

Leicht wäre es uns aus anderen Schriftstellern nach Thomas und Bonaventura eine Reihe von Stellen hierher zu setzen, welche die Allgemeinheit der von Eck und Cochläus ausgesprochenen Ansichten beurkunden würden. Doch da dieses Dinge sind, die Jedermann in jeder Bibliothek lesen kann, so begnügen wir uns ein Werk anzuführen, in welchem man sie zahlreich zusammengestellt hat. Wir meinen die confessio catholicae fidei christiana, welche im Namen des Synodus Petricoviensis von dem unsterblichen Cardinal Stanislaus Hosius, Bischof von Ermeland, und päbstlichen Legaten auf dem Tridentinischen Glaubensrath herausgegeben wurde [3]). Er sah sich auch im Falle be-

---

1) In assert. art. 31.

2) Wie sehr überhaupt dem Dr. Eck hinsichtlich seiner Fähigkeiten und seines Wissens, insbesondere aber was das Resultat der Disputation in Leipzig betrifft, Unrecht angethan wird, hat Riffel mit der ihm eigenthümlichen Gründlichkeit und Objectivität der Darstellung in seiner Geschichte der Reformation hinlänglich bewiesen.

3) c. 73. (D. Stanislai Hosii opera, Antwerpiae 1571. p. 140. b. sqq.)

weisen zu müssen, daß die katholische Kirche stets alles Verdienst unserer Werke vom Verdienste Christi abgeleitet und ihn als den Grund unserer Hoffnung angesehen habe, daß ferner die Scholastiker nicht erst in die Kirche eine Lehre gebracht hätten, welche diesen Sätzen zuwider laufe. Darin [4]) findet man als Beweis des Glaubens und der Hoffnung der Kirche gerade jene für sterbende Mönche bestimmten Fragen des Anselmus, sowie der Gebrauch, das Crucifix den Sterbenden zu reichen, welche H. Th. als Ausnahmen hinstellt, die er uns einwenden zu müssen glaubt [1]). Der ehrwürdige Cardinal beruft sich aber auch auf den allgemeinen Glauben aller katholischen Christen, den er schon in seiner Kindheit empfangen, auf ein deutsches Volkslied, eine Art von Catechismus, Namens hortulus animae, der damals in aller Hände war, lauter Dinge, die aus dem Volksleben gegriffen sind. Dann findet sich eine ganze Reihe von Zeugnissen der Scholastiker von Lombardus bis auf seine Zeit, als da sind Wilhelm Durandi, der hundert Jahre nach Thomas lebte, Gabriel Biel, der als Professor in Tübingen kurz vor der Reformation blühte, Dionys von Leeuwys, ein Carthäuser († 1471), Petrus de Aliaco, Erzbischof von Cambrai und Cardinal, Gerson, Kanzler von Paris, Thomas Waldensis, Stephan Brulefer (um 1480). In diesen Zeugnissen kehren beständig die Sätze wieder: aller Werth unserer Werke sey von der Gnade, sie erhielten keinen Lohn ohne Annahme von Seite Gottes, Alles hätten wir vom Verdienst Christi abzuleiten, u. s. w.

Zu diesen fügen wir nur noch den auch bei den Protestanten so beliebten Thomas von Kempen († 1481), der sicherlich die Werke nicht auf Kosten der Gnade emporgehoben hat. Man vergleiche nur das 55. Capitel des dritten Buchs.

Wir sind im Gegentheil überzeugt, daß eine vorurtheilsfreie Untersuchung über diesen Gegenstand, gerade zum entgegengesetzten Resultat führen würde. Allmählig hatten sich durch das Hervorheben der Gnade einseitige Meinungen zu Gunsten dieser bei Manchen ausgebildet. Nie entsteht eine Irrlehre auf einmal.

---

[1]) p. 143 b. 144. a. [2]) p. 130.

Die Reaction gegen die sogenannten reformatorischen Lehren war es gerade, die seit dem Tridentinum mildere Ansichten über Gnade und Prädestination zu lehren und in der Wissenschaft auszubilden bewog.

Sehen wir nun, ob das Tridentinum nicht etwa weniger habe als Augustinus. Nach seiner bereits auseinandergesetzten Lehre von der Gnade und Freiheit läßt sich schon das Gegentheil schließen. Wohl ist es wahr, Augustinus hat sehr oft den Satz: Gott lohne seine Gaben in uns. Was Wunder? Er schrieb gegen die Pelagianer und mußte diese Seite der Kirchenlehre hervorheben. Als er gegen die Adrumetiner schrieb, welche die Vorgänger der Calvinisten waren, scheute er sich nicht [1]) den Pelagianern den Satz zuzugeben: aeternam vitam meritis nostris praecedentibus reddi, nur will er die Einschränkung festgehalten wissen, daß diese Werke von der Gnade ausgehen; einem Werk aber, das mit der Gnade gewirkt ist, läugnet er nicht das Verdienst ab: Si enim merita nostra sic intelligerent, ut etiam ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia; quoniam vero merita humana sic praedicant, ut ea ex semetipso habere hominem dicant prorsus rectissime respondet Apostolus: Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti und bald darauf [2]): Numquid non corona bonis operibus redditur? Sed quia bona opera ille in bonis operatur, de quo dictum est: Deus est enim, qui operatur in vobis velle et operari pro bona voluntate: ideo dixit Psalmus: coronat te in miseratione et misericordia, quia ejus miseratione bona opera operamur, quibus corona redditur. In seinem Brief an den Römischen Presbyter Sixtus [3]) ... Ipsa vita aeterna, quae ... meritis praecedentibus redditur; tamen quia eadem merita, quibus redditur, non a nobis parata sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur non ob aliud nisi quia gratis datur; *nec ideo quia meritis non datur,* sed quia data sunt et ipsa merita quibus datur.

---

[1]) de grat. et lib. arb. c. 6. n. 15. [2]) c. 9. [3]) ep. 194. c. 5. n. 19.

Dieser Brief an Sixtus veranlaßte gerade die Irrthümer der Adrumetinischen Mönche, weßhalb Augustin in dem Brief [1]) an den Abt Valentin und seine Mönche sich noch näher erklärt. Es sey ihm gemeldet worden, sagt er, es seyen in jenem Kloster Zwistigkeiten entstanden, eo quod quidam in vobis sic gratiam praedicent, ut negent hominis esse liberum arbitrium, et, quod est gravius, dicant, quod in die judicii non sit redditurus Deus unicuique secundum opera ejus. Aber auch dieses sey ihm gemeldet worden, quod plures vestrum non ita sentiant, sed liberum arbitrium adjuvari fateantur per Dei gratiam, (man weiß aus früher angeführten Stellen, daß Augustin mit dem Ausdruck adjuvari den Nebenbegriff verband, daß auch der Wille mitwirke) ut recta sapiamus atque faciamus; ut cum venerit Dominus reddere unicuique secundum opera ejus, inveniat opera *nostra* bona, quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus. Hoc qui sentiunt, fügt er hinzu, bene sentiunt. Im Briefe an Sixtus, sagt er, habe er gegen die Pelagianer geschrieben, und deßhalb mit vielen Zeugnissen bewiesen, daß alle Werke von der Gnade kämen, *non quia nullum est meritum vel bonum piorum*, vel malum impiorum; alioquin quomodo judicabit Deus mundum? Gerade der Beweis, den auch wir oben gebraucht haben.

Es wäre zu lange, hier alle Stellen beizusetzen, worin Augustinus gegen die Manichäer bewies, der Mensch könne nicht gut seyn durch eine ihm angeborne gute Substanz, und diejenigen, worin er gegen eine durch die Sterne hervorgebrachte Nothwendigkeit kämpft, weil sonst das meritum wegfalle, lauter Beweise, die doch wohl voraussetzen, daß es ein meritum gebe. Dahin gehören auch jene, worin er die Freiheit mit der Vorhersehung Gottes zu vereinigen sucht, was gewiß nur darum geschah, damit ein meritum bleibe.

Zum Schlusse noch einige Worte über den andern Theil der Einwendungen. Er ist ein glänzender Beweis, wie wenig die Protestanten katholischen Glauben, katholisches Leben und katho-

---

[1]) ep. 214. n. 1. et 4.

lische Gebräuche kennen. Ich bin überzeugt, wenn sie sich besser mit dem Katholischen bekannt machen würden, würde dieß mehr als alle Controversen dazu dienen, sie uns näher zu bringen. Wann ist je von Katholiken gelehrt worden, daß nur der Anfang der Rechtfertigung Christo zuzuschreiben sey, daß die Tilgung der wirklichen Sünden durch eigene Genugthuungen geschehe? Wenn aber mit diesem Vorwurf gesagt werden soll, daß Werke, die der Mensch frei mit der Gnade setzt, nicht von den Verdiensten Christi abgeleitet werden können, und daß der Mensch ein willenloses Werkzeug der Gnade seyn müsse, so scheuen wir allerdings einen solchen Vorwurf nicht. Allein, heißt es, die feine Distinction könne in das Bewußtseyn des Volkes nicht eindringen, es sey damit wie mit dem Unterschied von zeitlicher und ewiger Strafe, Gebet zu Gott und zu den Heiligen u. s. w. Ein weiterer Beleg für die so eben aufgestellte Behauptung! Wir katholische Seelsorger können Alle Herrn Thiersch das Zeugniß geben, daß unser Volk diese Unterschiede sehr gut kenne, und daß sie demselben tausendfach im Religionsunterricht wiederholt werden. Feiner Distinctionen bedarf es nicht, um demselben das Dogma vom Verdienst begreiflich zu machen; es werden ihm die einfachen Sätze vorgetragen: wir können nichts ohne die Gnade, welche Christus uns erworben hat, wir müssen der Gnade mitwirken, und wir werden belohnt oder bestraft, je nachdem wir gehandelt haben. Des katholischen Volkes gesunder Sinn weiß diese Sätze sehr gut durchzuführen und zu vereinigen, während sie sich in den Vorlesungen zwar auch vorfinden, aber keineswegs consequent durchgeführt. Den Unterschied zwischen zeitlicher und ewiger Strafe würde das Volk, wenn es nicht in allen Katechismen stünde, wohl daraus merken, daß es beichten muß, ehe es den Ablaß erlangen will. Und was endlich das Gebet zu Gott und zu den Heiligen angeht, so sind die Ehrenbezeugungen, die in unserm Ritus beiden gegeben werden, so verschieden und der Unterschied so augenfällig, daß das Volk nie hierüber irre werden kann.

Stolz und Selbstvertrauen sind im katholischen System nicht möglich. Denn auch wir lehren, daß Alles von Gott kömmt, und es liegt nicht an uns, wenn die Protestanten nicht einsehen,

wie dieser Satz in unserer Lehre durchgeführt ist und sich mit derselben verträgt. Aber eine falsche Demuth ist es auch, Gottes Werke in uns zu läugnen, sich für einen Sünder ausgeben, wenn Gott die Sünde getilgt hat, und unsere Würde, die wir als Söhne Gottes durch Gottes Gnade haben, preiszugeben. Christi Verdienst ist unser Heil, aber es muß uns mitgetheilt werden, soll es uns nützen; dieß ist der Schlußsatz, den wir dem ganzen protestantischen System von der Rechtfertigung entgegen setzen.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Denzinger, Heinrich,

Kritik der Vorlesungen des Herrn Professors Heinrich W. J. Thiersch über Katholicismus und Protestantismus

Bd.: 2,1

Würzburg 1847

Passau, Staatliche Bibliothek -- S nv/Fe 21-1/2,2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11340785-2